

لأبي إسحاق الشاطبي

إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي

المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

شرحه وخرج أحاديثه
فضيلة الشيخ عبد الله دراز

وضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز

خرج آياته وفهرس موضوعاته
عبد السلام عبد الشافي محمد



الدليل الثاني السنة

ويتعلق بها النظر في مسائل:

المسألة الأولى:

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، مما لم ينص[١] عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا.

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة، فيقال: «فلان على سنة» إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك. وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو

---

(١) قال في المنهاج: هي ما صدر منه ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز يعني ليست من القرآن، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه: فقوله: (مما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه. ويدل على هذا قوله: (كان بياناً لما في الكتاب أو لا) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى، فتجيء السنة شارحة ومبينة. وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله: (كان ذلك مما نص عليه في الكتاب) أي وحده أو مع السنة أيضاً. وقوله: (أو لا) أي بأن نص عليه في السنة فقط. وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله: (وإن كان العمل بمقتضى الكتاب) أي في بعض صور هذا الإطلاق. هذا وظاهر قوله أو لا (بل إنما نص عليه من جهته) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال، ولا يشمل الأفعال. وقوله بعد: (عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمة قوله. وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضي أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره أن السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للإطلاق العام، ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً، ويساعد على أن غرضه الخصوص في الإطلاقين قوله بعد: (وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الإقرار وجهاً وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات، إلا أنه تقدم له عد الإقرار من الأفعال.

السنة[١] أو لم يوجد، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً[٢] مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة[٣] الإجماع، من جهة[٤] حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم. فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح[٥] المرسلة والإستحسان؛ كما فعلوا في حد الخمر[٦]، وتضمين[٧] الصناع وجمع[٨] المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف

(١) أي عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها، ليصح قوله بعد: (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله: (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي ﷺ أصلاً لم يظهر قوله: (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فإنه وما بعده راجع إلى قوله: (أو لم توجد) بياناً له. ولو كان هذا راجعاً إلى قوله: (وجد) لم يكن لتقييده بقوله: (لم تنقل إلينا) معنى.

(٢) لا يقال إن الإجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله، لأنا نقول أن صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه.

(٣) انظر لم لم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه؟ بل اقتصر فيه على شق الإجتهاد والإجماع. قد يقال أن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو إدخال ما يرجع لبقية الأدلة من الإجماع والإستحسان والمصالح، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً.

(٤) أي فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه، وهو أولى بالقبول من الإجماع السكوتي، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع.

(٥) أي ما كان منها في عهد الصحابة.

(٦) حيث كان تعزير الشارب في عهده ﷺ غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس، بعدما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب، استشار الصحابة في حد زاجر، فقال علي: نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري جلد ثمانين. وقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود يعني ثمانين. وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه. قال في المرقاة: أي للسياسة.

(٧) قال في منح الجليل وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الإجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظراً واجتهاداً. وقال المؤلف في الاعتصام أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال علي: (لا يصلح الناس إلا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة إليهم، وهم يغيبون على الأمتعة، ويغلب عليهم التفريط، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة إليهم لأفضي إلى أحد أمرين: إما ترك الإستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة. فكانت المصلحة التضمين اهـ.

(٨) أي في زمن أبي بكر (حيث كان مفرقاً في الصحف والعسب والعظام، فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب، وإن كان محفوظاً كله في صدور كثيرين من الصحابة، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضاً لأن ما لم يكن يعرفه الواحد =

واحد[١] من الحروف السبعة، وتدوين[٢] الدواوين، وما أشبه ذلك[٣]. ويدل على هذا الإطلاق قوله[٤] عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسُنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّين[٥]. وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه: قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره[٦] - وكل ذلك إما متلقي بالوحي أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه - وهذه ثلاثة. والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء. وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولكن عد وجهاً واحداً، إذ لم ينفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلَ ما جاء عن النبي ﷺ.

المسألة الثانية:

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار[٧]. والدليل على ذلك أمور:

= منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل إليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء، وكلها بلغة قريش، فلا يتجاوزونها إلى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيراً عليهم بعدما تلقوها عنه ﷺ) فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية إلى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين. ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش، وأرسل عثمان المصاحف إلى الأمصار آمراً بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده ﷺ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة.

(١) يعني الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية. قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب، لأنهم لم يختلفوا إلا في القراءات الأخرى، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف إلا ابن مسعود فإنه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها.

(٢) أي الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها. وغير ذلك مما يحتاج إليه الخليفة والولاة.

(٣) كولاية العهد، من أبي بكر لعمر، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم، في عهد عمر، وكهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة في السوق، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله ﷺ وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة رضي الله عنهم.

(٤) أي فقد أضاف ﷺ السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هي ما عملوه استناداً لسنته ﷺ وإن لم تطلع عليها منقولة عنه، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة.

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي.

(٦) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين.

(٧) أي فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة، وإن =

أحدها: أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة. والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

والثاني: أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

والثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: «بم تحكمُ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجِد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي» الحديث![1] وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح: «إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ» الخ ـ وفي رواية عنه: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره» وقد بين[2] معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له: «انظر ما تبيَّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنةَ رسول الله ﷺ» ومثل هذا عن ابن مسعود «من عَرَض له منكم قضاءٌ فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ» الحديث! وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به. وهو كثير في كلام السلف والعلماء.

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة. وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.

= كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بياناً تقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ المفيد أنها قاضية على الكتاب إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين، لكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن.

(١) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي بلفظ (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة. وقال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل اهـ.

(٢) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله: (ولا تلتفت إلى غيره) شمول الغير للسنة، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات إليها كبيان للكتاب.

فإن قيل: هذا مخالف لما عليه المحققون:

أما أولاً فإن السنة عند العلماء قاضيـة على الكتاب، وليس الكتـاب بقاض على السنة؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب. وأيضاً فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة. فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة. وحسبك أنها تقيد مطلقة، وتخص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول. فالقرآن آت بقطع كل سارق «فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز، وأتي بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً، فخصته بأمـوال مخصوصـة. وقال تعـالى: ﴿وأحِلَّ لكم ما وراءَ ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها. فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه. ومثل ذلك لا يحصى كثرة.

وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة إذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة؟ أم بالعكس؟ أم هما متعارضان؟[١]

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل، فإن كل ما في الكتاب لا يقدم[٢] على كل السنة، فإن الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عـن أدلة الكتاب، وأخبارُ الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف[٣]. وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب[٤]، وهو الكتاب. فإذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المتبع الدليل[٥].

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل

---

(١) أي فإن علم المتأخر منهما نسخ المتقدم، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما أن أمكن، وإلا أخذ بغيرهما. وقولهم: (لا معارضة بين ظني وقطعي) إنما يكون في المعارضة الحقيقية، أي في المعقولات. أما في الشرعيات فلا مانع، لأنها في الواقع صورة معارضـة فقط. أما المعـارضة بمعنى التناقض ذي الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية.

(٢) فإن قطعي السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب. فقوله: (لا تضعف) أي بل قد تقدم كما ذكرنا، وقد يحصل التعارض إذا تساويا في قطعية السند والدلالة. ولـذلك قـالوا إنـه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة منها مع ظنية ضدها.

(٣) أي في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما.

(٤) أي تناولاً.

(٥) أي ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه.

أن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: ﴿لِتُبيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤]. فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية؛ لا أن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بين لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى. فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له، فلا يوقف مع إجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه، لا أنها مقدمة عليه.

وأما خلاف[١] الأصوليين في التعارض فقد مر[٢] في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول. وإلا فالتوقف وكونه مستنداً إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني كلي. وتبين معنى هذا الكلام هنالك. فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة. وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين[٣]. وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على[٤] الخبر بإطلاق.

(١) شروع في الجواب عن الإشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا.

(٢) حيث قال في المسألة الثانية: (وإن كان ظنياً فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ. وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف، لأن كونه بدأ بميامنه في الوضوء مثلاً جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر. وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئيين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكلية، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين. فهذا كلام خطابي.

(٣) أي وسيأتي الكلام فيه بعد.

(٤) كما تقدم في رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) بآية ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

وأيضاً فإن[١] ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك[٢] لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة. فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه. والله أعلم.

المسألة الثالثة:

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل[٣] مجمله، وبيان[٤] مشكله، وبسط[٥] مختصره.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وأَنْزَلْنا إليكَ الذِّكرَ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً فكل ما دل[٦] على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك، لأن الله قال: ﴿وإنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عظيم﴾ [القلم: ٤] وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقَه[٧] القرآن، واقتصرت في خلقه على ذلك، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن، لأن الخُلق محصور[٨] في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة، لأن الأمر والنهي أول[٩] ما في

---

(١) هذا جواب الإشكال الثالث، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السند فلا نقل عن الكتاب في الدلالة.

(٢) كأنه سلم الإشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على السنة؛ ولكنه جعل أمره هيناً، لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر. يعني يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه ﷺ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والإستشكال.

(٣) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلاً.

(٤) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها. مثلاً آية ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة الخ﴾ لما نزلت كبر ذلك على الصحابة، فسألوا عنها، فقال عليه الصلاة والسلام: إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان.

(٥) كما في آية ﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا﴾ فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم، ثم النهي عن قربان نسائهم، إلى آخر القصة.

(٦) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز، بل قال إنه (لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة).

(٧) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة. فأفعاله ﷺ وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن، والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة.

(٨) أي بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين في كلامها. أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها.

(٩) يعني أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني =

الكتاب. ومثله قوله: ﴿ما فَرَّطْنا في الكتابِ[١] من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿الْيَوْمَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ [المائدة: ٣] وهو يريد[٢] بإنزال القرآن، فالسنة إذاً في محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه، وأيضاً فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد[٣] بحول الله. وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف[٤] عن قبولها، وهو أصلٌ كاف في هذا المقام.

فإن قيل: هذا غير صحيح من أوجه:

أحدها: أن الله تعالى قال: ﴿فلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمنونَ حتى يحكِّموكَ فيما شجَرَ بينهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] الآية! والآية نزلت في قضاء رسول الله ﷺ للزُّبير[٥] بالسقي قبل الأنصاري من شِراج الحَرّة ـ الحديث مذكور في الموطأ[٦] وذلك ليس في كتاب الله تعالى، ثم جاء[٧] في عدم الرضى به من الوعيد ما جاء: وقال الله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذِين آمنوا أطيعُوا الله

= في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعني به هو الأمر والنهي أي التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية. وأهم ما في السنة بيان التكاليف وتفاصيلها. فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الإجمال. ولو قال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضح في غرضه.

(١) أي القرآن، على رأي. والرأي الآخر أنه اللوح المحفوظ.

(٢) هذا من تمام الدليل؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل. ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزل هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قولية وفعلية. وهو يعين هذا المراد.

(٣) أي في المسألة الرابعة. وأما الاستقراء المذكور في الإشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا.

(٤) أي إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي. أما إذا عارضها للاستقراء المستدل به هنا.

(٥) حيث خاصمه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فقال: (اسق يا زبير وأرسل الماء إلى جارك) فغضب الأنصاري وقال: إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه النبي عليه السلام وقال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» فطلب ﷺ من الزبير أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقي، فلما لم يفهم الأنصاري ذلك وحمله محملاً سيئاً استوفى ﷺ للزبير حقه الشرعي، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقي سقياً تاماً.

(٦) وقال في التيسير: أخرجه الخمسة (يعني البخاري ومسلماً والنسائي وأبا داود والترمذي) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده في الموطأ لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحه.

(٧) أي في الآية السابقة، من عد ذلك خروجاً عن الإيمان، يعني فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن.

وأطِيعوا الرَّسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازَعتم في شيءٍ فرُدُّوه إلى اللهِ والرَّسول إن كنتم تؤمنُونَ باللهِ واليومِ الآخرِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب. والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته[١] بعد موته. وقال: ﴿وأطيعُوا الله وأطيعُوا الرّسولَ واحْذَرُوا﴾ [المائدة: ٩٢] وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله. فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله[٢] وقال: ﴿فلْيحْذرِ الذين يخالفون عن أمرِه أن تصيبَهم فِتنةٌ﴾ [النور: ٦٣] الآية! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن. وقال: ﴿ومَن يُطِع الرسولَ فقد أطاعَ الله﴾ [النساء: ٨٠] وقال: ﴿وما آتاكم الرسولُ فخُذوه وما نهاكم عنه فانْتهوا﴾ [الحشر: ٧]. وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بد أن يكون زائداً عليه.

والثاني: الأحاديث الدالة على ذم[٣] ترك السنة واتباع الكتاب، إذ لو كان ما في السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال، كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يوشِكُ بأحدكم أن يقول: هذا كتاب الله، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه، وما كان فيه مِن حرامٍ حرَّمناه. ألا مَنْ بلغَه عني حديث فكذَّب به فقد كذَّب الله ورسوله والذي حدَّثه»[٤] وعنه أنه قال: «يوشِكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكتِه يُحدَّث بحديثٍ عنِّي فيقولُ: بيننا وبينكم كتابُ الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإنَّ ما حرَّم رسول الله ﷺ مثلُ الذي حرَّم الله»[٥] وفي رواية: «لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكِئاً

(١) قال في أعلام الموقعين: أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه. والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه في حضوره، وإلى سنته في غيبته وبعد مماته.

(٢) أي فإفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما.

(٣) لو صاغ هذا الإشكال في صورة أخرى كأن يقول: الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معاً: الكتاب والسنة، وأن في السنة ما ليس في الكتاب، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب ـ لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولكان مغايراً مقام المغايرة للإشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة إليه.

(٤) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (من بلغه عني حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله، والذي حدث به) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً اهـ.

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله: (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) وزاد في =

على أريكتِهِ يأتيه الأمرُ مِن أمري بما أمرت به أوْ نهيْتُ عنه فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه»[١]. وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب.

والثالث: أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحُمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع[٢]، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو[٣] الذي نبه عليه حديث علي بن أبي طالب، حيث قال فيه: «ما عندنا إلا كتابُ الله، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم، وما في هذه الصحيفة[٤]» وفي حديث آخر[٥] عن علي أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال: «والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة ـ فنشرَها فإذا أسنان الإبل، وإذا فيها: المدينة حرم من عَيْر إلى كذا[٦]، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين، لا يقبلُ الله منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها: ذمةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها مَنْ والَى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبلُ الله منه صرفاً ولا عدلاً» وجاء في حديث معاذ «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ»[٧] وما في معناه

= آخره قوله: (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي وكل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن.

(١) هذا اللفظ في أبي داود.

(٢) تقدم تخريج الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج ٣ ـ ص ٣٧٢).

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة.

(٤) أخرجه البخاري والترمذي والنسائي وبقيته (قلت وما في الصحيفة؟ قال العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر).

(٥) قال في التيسير: أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس في لفظ البخاري ومسلم زيادة (من والى قوماً بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الإبل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما في الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر في حصر ما عندهم في الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن علي رضي الله عنه كثير مما ليس في الصحيفة والظاهر كما قال في الفتح الباري أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال: (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهي قوله: (والله ما عندنا إلا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

(٦) لفظ البخاري (من عير إلى ثور).

(٧) (ج ٤ ـ ص ٧).

مما تقدم ذكره. وهو واضح في أن السنة ما ليس في القرآن. وهو نحو قول من قال من العلماء: تركَ الكِتابُ موضعاً للسنة، وتَركتِ السنة موضعاً للقرآن.

والرابع: أن الاقتصار[١] على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة، إذ عولوا على ما بنيتَ عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطَّرحوا أحكام السنة، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روي عن النبي ﷺ: «إن أخوفَ ما أخافُ على أُمَّتي اثنتان: القرآن واللبَن. فأما القرآن فيتعلمُه المنافقون ليُجادلوا به المؤمنين، وأما اللبن فيتبعون الرِّيفَ، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصلوات»[٢]. وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالأحاديث، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» وقال أبو الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلَّة العالم، وجدالَ المنافق بالقرآن» وعن عمر: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زَلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون» وعن ابن مسعود «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع، وإياكم والتنطُّعَ، وعليكم بالعتيق» وعن عمر «إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس المُلكَ على أخيه» وهنا آثار في هذا المعنى، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأي مع طرح[٣] السنن، وعليه حَمل كثيرٌ من العلماء قولَ النبي ﷺ: «إن الله لا يقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبِضُ العلمَ بقبضِ العلماء. حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناسُ رؤوساً جُهّالاً، فسُئِلوا فأفتَوْا بغيرِ علم، فضَلُّوا وأضَلُّوا»[٤] وما في معناه، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا، اطّرحوا الأحاديث، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله، فضلوا وأضلوا.

---

(١) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم. إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً. ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبني عليه فاسداً فما أطال به في هذا الوجه وما رتبه عليه في قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى.

(٢) رواه في مجمع الزوائد عن أحمد والطبراني في الكبير قال: وفيه دراج أبو السمح، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به. ولفظه (إني أخاف على أمتي اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الريف، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا).

(٣) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الإشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب، بل ربما أنتجت العكس، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها، ولا تهمل وتطرح ويعمد إلى فهم الكتاب بالرأي فهذا الإشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة.

(٤) (ج ١ ـ ص ٧٤).

وربما ذكروا حديثاً يعطي أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذلك ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما أتاكم عني فاعْرِضوه على كتاب الله. فإن وافق كتابَ الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا. وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله؟» قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا: وهذه الألفاظ لا تصح[1] عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه. وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا: نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمد[2] على ذلك، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال. هذا[3] مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب. ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم. فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول: فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر. فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباينُ المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب، بل قد يجتمعان في المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه. ويبقى النظر في وجود[4] ما حكم به رسول الله ﷺ في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى. وقوله في السؤال «فلا بد أن يكون زائداً عليه» مسلّم، ولكن هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيانٌ ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع.

---

(١) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع ﷺ.

(٢) فهي معارضة بالقلب؛ بنفس دليل الخصم.

(٣) أي ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة.

(٤) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالاً أو احتمالاً؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث.

وعلى هذا المعنى يتنزل[١] (الوجه الثاني).

وأيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه، فقوله: (أقيموا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة، وبيَّنه عليه الصلاة والسلام. فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين، ولكنهما في الحكم يختلفان. ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه. فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى، فاعتبرت[٢] السنة اعتبارَ المفرد عن الكتاب.

وأما الثالث: فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله.

وأما الرابع: فإنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن، لا من جهة أخرى[٣]. وذلك أن السنة ـ كما تبيَّن ـ توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل.

وأما ما احتجوا به[٤] من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من

---

(١) أي فيقال: قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم، بل تكون متروكة، لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب.

(٢) جواب عما يقال أن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أوتيت القرآن ومثله معه» وقوله: «وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله» فهو يقول: لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكائنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟

(٣) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء، فإنه صحيح في ذاته، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم. وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه.

(٤) أي على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة. وقوله: (لا يمكن فيه التناقض الخ) أي فلا معنى لطرحه. وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرده إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا أنه لا يخطىء في الاجتهاد رأساً ـ وإن كان هذا أحسم للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب ـ فلا معنى لاطراح السنة على أي تقدير.

الفريقين، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه؛ فإن الحديث إما وحيٌ من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحي صحيحٍ من كتاب أو سنة. وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى. وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبتة، فلا بد من الرجوع إلى الصواب. والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه. نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة[١] لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور، فمعناه صحيح صح سنده أوْ لا.

وقد خرَّج في معنى هذا الحديث الطحاويُّ[٢] في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الأنصاري عن أبي حميد وأبي أسيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتُم الحديث عني تعرفُه قلوبكم، وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكم قريب، فأنا أولاكم به. وإذا سمعتم بحديث عني تُنكِرُه قلوبُكم، وتَنِدُّ منه أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكر، فأنا أبعدُكم منه» وروي أيضاً عن عبد الملك المذكور عن عباسِ بن سهل أن أُبيّ بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله ﷺ بالمرخص والمشدِّد وأُبيٌّ بن كعب ساكتٌ، فلما فرغوا قال: أيْ هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله ﷺ يعرِفُه القلب ويلينُ له الجلدُ وترجون عنده فصدِّقوا بقول رسول الله ﷺ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير. وبين وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿إنما المؤمِنونَ الذين إذا ذُكِرَ الله وَجِلتْ قلوبهم﴾ [الأنفال: ٢] الآية! وقال: ﴿مَثانيَ تَقشَعِرُّ منه جُلودُ الذينَ يَخْشَوْنَ ربَّهم﴾ [الزمر: ٢٣] الآية! وقال: ﴿وإذا سَمِعوا ما أُنزِل إلى الرسولِ ترى أعيُنَهم تَفيضُ من الدمع﴾ [المائدة: ٨٣] الآية! فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه، وكان ما يحدثون به عن النبي ﷺ من جنس ذلك، لأنه كله من عند الله. ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث؛

---

(١) وصار الكتاب مشتملاً على السنة، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب، وصار حجة لأصل المسألة، لا عليها كما هو الأشكال الرابع، هذا ما يريده.

(٢) أقول: وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبزار. قال: ورجاله رجال الصحيح اهـ ولكن روايته تخلف عن رواية المؤلف في كلمتين: الأولى (وتنفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر.

وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه. وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً[١] لا مخالفاً في المعنى؛ إذ لو خالف لما اقشعرت الجلود، ولا لانت القلوب؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه. وخرج الطحاوي[٢] أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام، «إذا حُدِّثتم عني حديثاً تعرِفونه ولا تُنكرونه فصدِّقوا به قُلتُه أو لم أقُلْه، فإني أقول ما يُعرَف ولا يُنكَر. وإذا حُدِّثتم عني حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به، فإني لا أقول ما يُنكر ولا يعرف». ووجه ذلك أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه[٣] لوجود معناه في ذلك وجب قبوله، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه. وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة وجب أن يُدفع، ويُعلم أنه لم يقله. وهذامثل ما تقدم أيضاً. والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم[٤] مخالفته. وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات. وأما إن لم تصح فلا علينا، إذ المعنى المقصود صحيح ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة، ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية. وبالله التوفيق. وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في التفصيل. وهي:

---

(١) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا. فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً ولا مخالفاً فالكلام خطابي. وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب.

(٢) أقول: وذكره في راموز الحديث عن الحكيم.

(٣) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً، وأنها لمجرد البيان، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، وما لا فلا. وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاقتصار على موافقة كتاب الله، وأنى له ذلك من هذا الحديث.

(٤) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً. وإلا لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة. فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها.

المسألة الرابعة:

فنقول ـ وبالله التوفيق ـ إن للناس في هذا المعنى مآخذ:

منها: ما هو عام جداً، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها. وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى: ﴿ومَنْ يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبيَّن له الهُدى ويتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] الآية! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود، فرُوي أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له: بلغني أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول. فقال لها عبد الله: أما قرأت ﴿وما آتاكم الرسول فخذُوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتقوا الله﴾؟ [الحشر: ٧] قالت: بلى. قال: فهو ذاك. وفي رواية قال عبد الله: «لعن الله الواشمات والمستوْشمات والمُتنمِّصات[1] والمتفلِّجات للحُسْن المغيراتِ خلْقَ الله». قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت: يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت. فقال: «وما لي لا ألعنُ مَن لعنه رسول الله ﷺ، وهو في كتاب الله»! فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لَوحي المصحف فما وجدتُه. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه؛ قال الله عز وجل: ﴿وما آتاكم الرسولُ فخذوه وما نهاكم عنه فانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] الحديث[2]! فظاهر قولها له «هو في كتاب الله» ثم فسر ذلك بقوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ [الحشر: ٧] دون قوله: ﴿ولآمُرَنَّهم فليُغَيِّرُنَّ خَلْقَ الله﴾ [النساء: ١١٩] إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي. ويشعر بذلك أيضاً ما روي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحرماً عليه ثيابه، فنهاه، فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ [الحشر: ٧] الآية! وروي أن طاوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس: اتركهما. فقال: إنما نهى عنهما أن تُتخذا سنة. فقال ابن عباس: «قد نهى[3] رسول الله ﷺ عن صلاةٍ بعد العصر»، فلا أدري أتُعذَّب عليها أم تؤجر؟ لأن الله قال: ﴿وما كان لِمُؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكونَ لهمُ الخيرَةُ من أمرِهم﴾ [الأحزاب: ٣٦] وروي عن الحكم بن أبان أنه سأل عكرِمة عن أمهات الأولاد، فقال: هن أحرار. قلت: بأي شيء؟ قال: بالقرآن. قلت: بأي شيء في القرآن؟

---

(١) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته. والمتنمصة هي التي يفعل بها ذلك.

(٢) تقدم (ج ٣ ـ ص ٣٦٨).

(٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب) رواه في التيسير عن الخمسة.

قال قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] وكان عمر من أُولي الأمر قال عَتَقَتْ ولو بسقطٍ. وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو، ولكنه أُدخِل[1] مُدخلَ المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة.

ومنها: الوجه المشهور عند العلماء، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام، إما بحسب كيفيات العمل. أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصُبِ الأموال المزكاة وتعيين ما يزكي مما لا يزكى، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب. وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية، والحج، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان، والبيوع وأحكامها، والجنايات من القصاص وغيره، كلُّ ذلك بيان لما وقع مجملاً في القرآن. وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وأنْزَلْنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ ما نزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤].

وقد روي عن عمران بن حصين أنه قال رجل: إنك امرؤٌ أحمق. أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مُفسَّراً؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسير ذلك. وقيل لمطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير: لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرِّف: والله ما نُريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد مَن[2] هو أعلم بالقرآن منا. وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك. قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب. قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه. وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روي أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: ما أجسر على هذا أن أقولَه، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه.

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى.

---

(١) أي سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها، كما رأيت في الآثار المتقدمة. وإلا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولاً عليها في الكتاب، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلي الاعتداد بها ووجوب امتثالها.

(٢) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه. أي فحديثه يبين القرآن فيتحدث بالسنة لذلك.

ومنها: النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدهما دفعاً لها، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها. ولا زائدة على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها. فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام.

فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان: وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكمله ثلاثة أشياء: وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده، وتلافي[1] النقصان الطارىء في أصله. وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال. (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ[2] بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة[3] المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة. ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية[4] الحد والقصاص، ومراعاة

---

(١) بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين.

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال: (وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالإبطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول، لكن عليه. أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فإذا ضما إلى الأول كملت ثلاثة: وقوله (وإقامة ما لا تقوم الخ) عائد إلى المكملين قبله.

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل الخ.

(٤) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض ـ وما أكثرها ـ كل هذا مكمل لحفظه، وكلها من جانب العدم. وهذا هو المكمل الثالث، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحاً في نفسه.

العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك. وقد دخل[١] (حفظ النسل) في هذا القسم، وأصوله في القرآن والسنة بينتها. (وحفظ المال) راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك[٢] وكتنميته أن لا يفي[٣] ومكمله دفع[٤] العوارض، وتلافي[٥] الأصل بالزجر والحد والضمان. وهو في القرآن والسنة. (وحفظ العقل) يتناول[٦] ما لا يفسده، وهو في القرآن. ومكملة شرعية الحد[٧] أو الزجر[٨] وليس في القرآن له أصل على الخصوص، فلم يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضاً، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد[٩] الأمة. وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف. هذا وجه في الاعتبار في الضروريات. ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات.

---

(١) أي في قسم حفظ النفس، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله. والجميع ـ كما قال ـ أصله في القرآن.

(٢) أي بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعاً.

(٣) قد يقال إن فيه تحريفاً وإن صوابه (ألا يفنى) أي تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالانفاق وغيره. أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه. وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها. أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع. وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا يفنى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير. وعلى الثاني (خشية ألا يفي).

(٤) بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته.

(٥) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف، والحد في السرقة، والضمان في المتلف، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر لعب الميسر، ولم يرد فيه حد مخصوص.

(٦) لعل الأصل (بتناول) بالباء الموحدة. وقوله (في القرآن) أي من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الإسراف وعدم الاعتداء ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفسده) بحذف (لا) أي يتناول حفظه عما يفسده. وهو في القرآن تحريم الخمر.

(٧) أي في الخمر.

(٨) أي في سائر المخدرات.

(٩) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها. هذا في الزجر وحد الخمر كذلك، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود. أما الثمانون فإنها جاءت من القياس على القذف كما قال علي (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي وإذا هذي افترى) فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين.

وكذلك التحسينيات.

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة، فلم يتخلف عنها شيء. والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه.

ومن تشوف إلى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق.

فبالنسبة إلى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة؛ كالتيمم، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها. وفي الصلاة بالقصر، ورفع القضاء في الإغماء، والجمع، والصلاة قاعداً وعلى جنب. وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض. وكذلك سائر العبادات. فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية. وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك.

وبالنسبة إلى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضعُ الرخص؛ كالميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة[1] الصيد وإن لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم[2] ما يتأتى بالذكاة الأصلية.

وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر[3]، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذلك.

وبالنسبة إلى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي[4] لا انفكاك

---

(١) فالإباحة هنا رخصة، دعا إليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفاً من مكملات حفظ النفس.

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين.

(٣) ففي التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء. وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق. وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه، بل من عدم العمل بأوامر الشرعة ونواهيها المكملة له، الواردة في الكتاب والسنة، من بعث الحكمين وغيره.

(٤) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض، وكما في بيع البطيخ؛ وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده، فاغتفر لذلك.

عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها. ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك[١] ما هو فوق الحاجة منها، والتمتع[٢] بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار.

وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكره، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس[٣] عند الجوع والعطش والمرض، وما أشبه ذلك. كل ذلك داخل تحت قاعدة[٤] رفع الحرج؛ لأن أكثره اجتهادي وبينت السنة منه ما يحتذي حذوه. فرجع إلى تفسير ما أجمل من الكتاب. وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه.

وقسم التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات، فإنها راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات؛ كالطهارات بالنسبة إلى الصلوات، على رأي من رأى أنها من هذا القسم، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات، وآداب الرفق في الصيام. وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، ونحو ذلك. وبالنسبة إلى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، من عدم التضييق على الزوجة، وبسط الرفق في المعاشرة، وما أشبه ذلك. وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج. وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: ﴿فاجتنبوه﴾ جزء من الآية [المائدة: ٩٠] يراد به المجانبة بإطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً. وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في

---

(١) لا ينافي هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيداً بأحد القيدين أي بألا يفي، كما هو أصل النسخة، أو بألا يفنى، كما هو الوجه الثاني، وسبق أن القيدين مطلوبان معاً.

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كإباحة الصيد والمواساة، لأنه توسيع على النفس بما يقوي حفظها، وإن كان اعتباره أيضاً صحيحاً من جهة بذل المال في هذه الطيبات.

(٣) أي فالنفس حينئذ مقدمة على العقل. فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سواء أكان أكلاً أم شرباً.

(٤) أي والقاعدة مقررة في الكتاب صريحاً. فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كلياً له، وقد ورد بعضه فيه تفصيلاً. وقوله (أكثره اجتهادي) أي فالمعقول فيه أن يناط بكليات تنفصل بالاجتهاد لا بالنص، وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذي حذوه كما قال.

الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه. والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير إليه. وبالله التوفيق.

ومنها: النظر إلى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع، وهو المبين في دليل القياس.

ولنبدأ بالأول:

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني، وتبقى الواسطة على اجتهاد، والتباين[١] لمجاذبة الطرفين إياها؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ، فيترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة، فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وأنه لا حق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي[٢] أو غيره[٣]. وهذا هو المقصود هنا.

ويتضح ذلك بأمثلة:

أحدها: أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصليين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية. وقال إنها رِكْسٌ وسئل[٤] ابن عمر عن القنفذ فقال: كُلْ، وتلا: ﴿قل لا أجدُ فيما أوحيَ إليّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية! فقال له إنسان: إن أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ، ويقول هو خبيثة من الخبائث. فقال ابن عمر: إن قاله النبي ﷺ فهو كما قال. وخرّج أبو داود «نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجَلّالة وألبانها» وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلّة وهي العنهده. فهذا

---

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر.

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة.

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم في الجنين بالغرة في المثال الثامن، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله (لاحق) يكون نوعاً ثالثاً غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم.

(٤) أخرجه أبو داود. ومثله الذئب فقد روى الترمذي عنه ﷺ أنه قال: (أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟)

كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب[1] والحُبارَى[2] والأرنب[3] وأشباهها[4] بأصل الطيبات.

والثاني: أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء. والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة. فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكر، وهو نبيذ الدُّبَّاء والمزفت والنَّقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً، سدًّا للذريعة، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل، فقال عليه الصلاة والسلام: «كنتُ[5] نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا. وكلُّ مُسكرٍ حرام»[6] وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم[7]، فبين أن «ما أسكر كثيرُه فقليله حرام» وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدبـاء والمزفت وغيرهما. فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله ﷺ يعيِّن ما دار بينهما إلى أي جهة يضاف من الأصلين.

والثالث: أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك، وعُلم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام، إذ لم يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده. فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان، فجاءت السنة ببيان ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «فإن أكلَ فلا تأكل، فإني أخافُ أن يكون إنما أمسكه على نفسه»[8] وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم

---

(١) أخرج في التيسير حديث إباحة الضب عن الستة.

(٢) عن أبي داود.

(٣) عن الخمسة.

(٤) أي كالجراد. وقد أخرجه عن الخمسة.

(٥) تحريم الانتباذ في هذه الأوعية سد للذريعة، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنت إليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً. فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه، فلما زال المقتضي رجح جانب الحل الذي هو الأصل. وسواء أقلنا إن ذلك بوحي أم باجتهاد، فالكل بيانه ﷺ.

(٦) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفي التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخاري.

(٧) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليل الذي لا يسكر، إلى أي الطرفين تنضم؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ.

(٨) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن.

يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك»[١] وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبَك وذكرت اسم الله فكُل وإن أكل منه»[٢] الحديث[٣]. وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين[٤].

والرابع: أن النهي ورد على المُحرِم أن لا يقتل الصيدَ مطلقاً، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه؛ فبقي قتله خطأً في محل النظر، فجاءت السنة[٥] بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العامد، وهو في الخطأ سنة، والزهري مِن أعلم الناس بالسنن.

والخامس: أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبين صاحب السنة ﷺ من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فالأول[٦] قوله: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات» الحديث[٧]. ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زَمعة: «واحتجبي منه يا سوْدةُ» لما رأى من شبهة بعتبة الحديث![٨] وفي حديث عَدِيّ بن حاتم في الصيد: «فإذا اختلط بِكِلابك كلبٌ من غيرها فلا تأكل، لا تدري لعله قتله الذي ليس منها»[٩] وقال في بئر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحِيض والعَذِرات: «خلق الله الماءَ طَهوراً لا يُنَجِّسه شيء»[١٠] فحكم

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود.

(٢) فيكون الحديث الأول من الإلحاق بأحد الطرفين احتياطاً فقط.

(٣) أخرجه أبو داود.

(٤) أي الطرفين الواضحين.

(٥) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره إلى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان. فأصابا ظبياً وهما محرمان. فحكم عليه هو وعبد الرحمن بن عوف بعنز.

(٦) أي ما كان على الجملة.

(٧) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٦).

(٨) حديث عائشة، قال في التيسير أخرجه الستة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث (هو لك يا عبد بن زمعة. الولد للفراش، وللعاهر الحجر ـ ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه ﷺ: احتجبي منه) لما رأى شبهه بعتبة. فألحقه بصاحب الفراش، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة، لوضوح شبهه بغير أبيها، احتياطاً.

(٩) قال في أعلام المحققين: متفق عليه.

(١٠) الحديث أخرجه أصحاب السنن. وفيه: إنا نستقي لك الماء من بئر بضاعة وتلقي فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع) وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه، وإن كانت هذه الروايات ضعيفة سنداً، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد عليها، بدليل الإجماع على معناها، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة، فلا يكون مما نحن فيه، لأنه من =

بأحد الطرفين وهو الطهارة. وجاء في الصيد: «كل ما أَصْمَيْتَ، ودَعْ ما أَنْميت»[(١)] وقال في حديث عقبة بن الحرث في الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التي أراد تزوُّجَها ـ قال فيه: «كيف بها وقد زعمَتْ أنها قد أرضعَتْكما؟ دعها عنك»[(٢)] إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة.

والسادس: أن الله عز وجل حرّم الزنى، وأحل التزويج وملكَ اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع، فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض، فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه، حتى يكون[(٣)] محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً[(٤)]، أو في بعض الأحوال، وبالأصل الآخر في حال آخر، فجاء في الحديث: «أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغير إذنِ وليِّها فنِكاحُها باطلٌ، فنِكاحُها باطلٌ، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهرُ بما استَحَلَّ منها»[(٥)] وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة.

والسابع: أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكل حكمها، فقال عليه الصلاة والسلام:

= باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل، ويكون هذا كتذكير لهم بالحكم. أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب.

(١) رواه الطبراني عن ابن عباس. قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة. وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء، حيث إنه ﷺ رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهاداً فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة، والصيد رخصة بقيود وشروط، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا إلى الأصل وهو عدم الحل؛ لأنه غير مذكي، وكذلك الماء رجح فيه الأصل، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه، ولما لم يتبين بقي على أصله.

(٢) الحديث أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا مسلماً، وفيه أنه تزوج بنتاً لأبي إهاب بن عزيز، فأتته امرأة فقالت: إني أرضعت عقبة والتي تزوج بها، فركب إلى المدينة. فقال له النبي ﷺ: «كيف وقد قيل؟» ففارقها. إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد إلى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة، فإن الشارع جعل لسماع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوف هاهنا، فكان مقتضاه ألا يلتفت إلى قول المرأة، ولا يقضي به في تحريم هذا النكاح. ومنه تعلم ما في قوله: (التي أراد أن يتزوج بها).

(٣) أي المسكوت عنه، أي باقية الذي لم تبينه السنة.

(٤) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء.

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير).

«هو الطَّهُورُ مآؤه، الحِلُّ مَيتتُه»(١) وروي في بعض الحديث «أُحِلَّت مَيتتان: الحِيتانُ والجراد»(٢) وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لمّا أتى به أبو عبيدة.

والثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: ﴿وكَتَبْنا عليهم فيها أنَّ النَّفسَ بالنفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى آخر الآية. هذا في العمد. وأما الخطأ فالدية؛ لقوله: ﴿فتَحْرِيرُ رَقبةٍ مُؤمِنَةٍ ودِيةٌ مُسَلَّمةٌ إلى أهله﴾ [النساء: ٩٢] وبيّن(٣) عليه الصلاة والسلام ديةَ الأطراف على النحو الذي يأتي(٤) بحول الله، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة(٥) ونحوها؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويشبه الإنسان التام لخلقته، فبينت السنة(٦) فيه أن ديته الغُرَّة(٧)، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له.

والتاسع: أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكّاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين، فاحتملهما. فقال في الحديث: «ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ أمِّـه»(٨) ترجيحـاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

---

(١) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته.

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان. فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجة والحاكم والبيهقي عن ابن عمر. قال العزيزي قال الشيخ: حديث صحيح.

(٣) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب. وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين، لكن بيان أحدهما به والآخر بالسنة، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر.

(٤) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس.

(٥) أي من غيرها.

(٦) في حديث أخرجه الستة.

(٧) قال صاحب التيسير في شرح الحديث: الغرة عند العرب العبد والأمة، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية. وقوله: (حكم نفسه) أي لم يلحق بأحد الطرفين.

(٨) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر، وأحمد وأبي داود والترمذي وحسنه وابن ماجة وابن حبان والدارقـطني والحاكم عن أبي سعيـد والحاكم عن أبي أيـوب الأنصاري وعن أبي هـريرة، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوي: قال الغزالي صح صحة لا يتطرق احتمال إلى متنه ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لإمامه فإنه ذكره في الأساليب. قال الحاكم: صحيح الإسناد. وقال العراقي: وليس ذلك. قال عبد الحق: لا يحتج بأسانيده كلها اهـ. وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اهـ قال العراقي. ورواه الطبراني في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله، فإنه ليس فيما ذكره مثله بل الكل معلول.

والعاشر: أن الله قال: ﴿فإن كُنَّ نِساَءً فَوْقَ اثنَتَينِ فلَهُنَّ ثلُثا ما تَرك وإن كانتْ واحدةً فلها النِّصفُ﴾ [النساء: ١١] فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما، فنقل في السنة[١] حكمهما، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين. ذكره القاضي إسماعيل.

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها، فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما[٢].

وأما مجال القياس فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها، فيجتزىء بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه. وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه ـ وإن كان خاصاً ـ في حكم العام معنى وقد مر في كتاب الأدلة[٣] بيان هذا المعنى. فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا. وسواء علينا أقلنا إن النبي ﷺ قاله بالقياس[٤] أو بالوحي، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مَجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة[٥]. وله أمثلة.

أحدهما: أن الله عز وجل حرم الربا[٦]، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه: ﴿إنما البَيعُ

(١) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته ﷺ ببنتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه، فجعل ﷺ لهما الثلثين ولأمهما الثمن، وله الباقي.

(٢) غير ظاهر في الغرة في الجنين، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف. وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي).

(٣) في المسألة التاسعة، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وأن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم، كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملاً له معنى وإن لم يشمله صفة.

(٤) بناء على أنه ﷺ يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد.

(٥) في المسألة الثانية، حيث قال إن الظن الراجع إلى أصل قطعي يعول عليه. ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا.

(٦) أي وظاهر أن المراد به ما يعقد في الإسلام، لأن هذا هو الذي بصدده التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال: (وربا الجاهلية موضوع الخ). وهذا إما قياس منه ﷺ أو بوحي يجري في أفهامنا مجرى القياس. ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله: (وإذا كان كذلك) مثالاً لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما. وذلك أن الله تعالى حرم الربا، وقال أيضاً: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده أعني أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه =

مِثْلُ الرِّبا﴾ [البقرة: ٢٧٥] هو فسخُ الدَّين في الدَّين، يقول الطالب، إما أن تَقضي وإما أن تُربي وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وإن تُبتُم فلكُم رُؤوسُ أمْوالِكم، لا تَظلمون ولا تُظلَمون﴾ [البقرة: ٢٧٩] فقال عليه الصلاة والسلام: «وربا الجاهليةِ موضوعٌ. وأوّلُ رِباً أضعُه ربا العباسِ بن عبد المطّلب، فإنه موضوع كله»[1]. وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوضٍ ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «الذَّهبُ بالذَّهب، والفضةُ بـالفضة، والبُـرُّ بالبُـرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والمِلح بالملح، مِثْلاً بمثلٍ، سواء بسواء، يداً بيدٍ. فمن زاد أو ازداد فقد أرْبى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»[2] ثم زاد[3] على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الأصناف، وعدّه من الربا، لأن النساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة[4] ويدخل فيه بحكم المعنى[5] السلف يجرُّ نفعاً، وذلك[6] لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه، لتقارب المنافع فيما يراد منها، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير[7] شيء، وهو ممنوع. والأجلُ في

= أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجري في أفهامنا مجرى القياس قوله: (وإذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله: (وإذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في رباب الجاهلية؛ وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين، وأنه بصـدد الجاري مجـرى القياس.

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة.

(٢) أقرب الروايات إلى هذه رواية لأبي داود عن مسلم ابن يسار بإسناده.

(٣) إلحاق ثان جاء في قوله ﷺ: (فإذا اختلفت الخ) وثم للتأخر الرتبي وإلا فالإلحاقان في حديث واحد. إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيباً في الإلحاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخـر قولـه (فإذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد). ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بإلحاق السنة؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند اتفاق الأصناف فقط، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث، كما جاء تحريم ربا الفضل به. وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن، إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لأجل بأكثر، في مقابلة دراهم لأجل بأكثر، وهكذا فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله.

(٤) أي غالباً في العادة، كما صرح به بعد.

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض.

(٦) تعليل للتحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً. وقوله بعد (والأجل الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوي قدراً، فهو تكميل لقوله (لأن النساء في أحد العوضين الخ).

(٧) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين، كما في أخذ كثير رديء في قليل جيد، فزيادة =

أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة؛ إذ لا يُسلَم الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة، وهو الزيادة. ويبقى النظر: لِمَ جاز مثل هـذا في[١] غير النقـدين والمطعـومات ولـم يجـز فيهما؟ محـل نظر يخفي وجهـه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معنـاها[٢] إلى اليـوم، فلذلك بينتهـا السنة[٣] إذ لو كانت بينةً لوُكل في الغالب أمرُها إلى المجتهدين، كما وُكل إليهم النظر في كثير من محالِّ الاجتهاد، فمثل هذا جارٍ[٤] مَجرى الأصل والفرع في القياس. فتأمله.

والثاني: أن الله تعالى حرم الجمع[٥] بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين وجاء في القرآن: ﴿وأُحِلّ لكم ما وراءَ ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا: وقد يروى في هذا الحديث: «فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرْحامكم»[٦] والتعليل يشعر بوجه القياس.

والثالث: أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنـه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه «الطهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتتُه»[٧].

= الرديء تقابل بجودة الجيد، فهناك عوض. إلا أن يقال إن هناك غرراً كبيراً لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع. وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة.

(١) أي التفاضل والتسيئة.

(٢) أي علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما، حيث منعا فيهما أجيزا فيما عداهما. راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافي في المطلوب والذي أُشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل علة يكون محط الفرق الواضح.

(٣) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين. وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر ﷺ عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة. وهذا فيه الأمران معاً.

(٤) لم يجزم بأنه منه، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها، فربما كان تعبداً ليس مبنياً على علة. فلا يتأتى إجراء القياس فيه. وأيضاً من أنه إما أن يكون بالوحي لا غير، بناء على أنه لا يجتهد، أو بعضه به وبعضه بالقيـاس إن جوز لـه ﷺ الاجتهاد، وسيـأتي قولـه: (ولا علينا أقصـد القياس على الخصوص الخ).

(٥) أي في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها. وأما ما عدا هذه الصورة، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت ـ فإن التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع.

(٦) تقدم (ج ٣ ـ ص ١٩٢).

(٧) تقدم (ج ٤ ـ ص ٣٧).

والرابع: أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول، فبين[١] الحديث من دياتها ما وضح به السبيل، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره، فلا بد من الرجوع إليه ويحذي حذوه.

والخامس: أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة: من النصف والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين: ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمِّه الثلث﴾ [النساء: ١١] الآية! وقوله في الأولاد: ﴿للذكر مثل حظِّ الأُنثيين﴾ [النساء: ١١] وقوله في آية الكلالة: ﴿وهو يرِثُها إن لم يكن لها ولدٌ﴾ [النساء: ١٧٦] وقوله: ﴿وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فللذَّكر مثلُ حظِّ الأُنثيين﴾ [النساء: ١٧٦] فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم. فقال[٢] عليه الصلاة والسلام: «ألحِقوا الفرائضَ بأهلِها، فما بقيَ فهو لِأَوْلى رَجُلٍ ذكَر»[٣] وفي رواية: «فلِأَوْلى عصبَةٍ ذكَر» فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعدما نبه الكتاب على أصله.

والسادس: أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وأُمّهاتُكمُ اللاَّتي أرْضعْنكم، وأخواتُكم من الرّضاعة﴾ [النساء: ٢٣] فألحق النبي ﷺ بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرمن من النسب؛ كالعمة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك. وجهةُ إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق، نصت[٤] عليه السنة ـ إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ـ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ الله حَرّم مِن

---

(١) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل، كالأمثلة السابقة واللاحقة؟ إلا أن يقال الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين (ما وضح به السبيل) دون أن يقول: (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضاً قوله: (وكأنه) ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة.

(٢) محل الشاهد قوله (فما بقي الخ) المفيد للعموم في العصبة.

(٣) رواه بهذه الرواية في التيسير عن أحمد والشيخين والترمذي وقال أخرجه البخاري ترجمة. قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية: هكذا في جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فلأولى عصبة ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزي والمنذري بأن لفظة العصبة ليست محفوظة.

(٤) أي وجهة الإلحاق نصت عليه السنة، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين، فلم يتركه صلوات الله عليه. فقوله (نصت الخ) خبر ثان.

الرَّضاعةِ ما حرم مِن النَّسب»[1] وسائر ما جاء في هذا المعنى، ثم ألحق[2] بالأناث الذكور؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة. فإذا كانت المرأة بالرضاع[3] فالذي له اللبن أم بلا إشكال.

والسابع: أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال: ﴿ربِّ اجْعَلْ هذا بلداً آمِناً﴾ [البقرة: ١٢٦] وقال تعالى: ﴿أوَ لم يَرَوا أنّا جعلنا حَرَماً آمِناً﴾ [العنكبوت: ٦٧] وذلك حرم الله مكة. فدعا رسول الله ﷺ ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله[4] معه، فأجابه الله وحرم ما بين لابَتَيْها، فقال: «إني أحرِّمُ ما بين لابَتَي المدينةِ أن يقطع عِضاهُها، أو يُقْتلَ صيدُها»[5] وفي رواية: «ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسوءٍ إلا أذابهُ الله[6] في النار ذَوبَ الرَّصاصِ أو ذوبَ الملحِ في الماء»[7] وفي حديث آخر: «فمن أحدثَ فيها حَدثاً أو آوي مُحْدثاً فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لا يقبلُ الله منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدْلاً»[8] ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة. وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ كفَرُوا ويصُدُّونَ عن سبيل اللهِ والمسجدِ الحرامِ﴾ [الحج: ٢٥] إلى قوله: ﴿ومَن يُرِدْ فيه بإلحادٍ بظُلم نُذِقْهُ مِن عذابٍ أليم﴾ [الحج: ٢٥] والإلحاد

---

(١) أخرجه الترمذي بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزي حسن صحيح.

(٢) كما في حديث عائشة في استئذان أفلح أخي أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها فقالت: يا رسول الله، إن أخاه ليس هو الذي أرضعني، ولكن أرضعتني امرأته، فقال: (ائذني له فإنه عمك).

(٣) هنا سقط كلمة (أما) وقوله: (فالذي له اللبن أم) لعل الأصل (فالذي له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فإنه عمك).

(٤) في رواية للشيخين أنه ﷺ لما أشرف على المدينة قال: (اللهم إني أحرم ما بين جبليها مثل ما حرم ابراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها. وقال في رواية مسلم والترمذي (لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت شفيعاً له وشهيداً يوم القيامة) وورد أيضاً أنها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد. فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله: (ومثله معه).

(٥) رواه أحمد ومسلم.

(٦) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثاً، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفي تحرير الأصول وشرحه ـ في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع ـ قال: ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اهـ. وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان في القياس فكيف يقال أنه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس؟

(٧) رواية لمسلم ذكرها في الترغيب.

(٨) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخمسة.

شامل لكل عدول عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات على تنوعها، حسبما فسرته السنة. فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى.

والثامن: أن الله تعالى قال: ﴿واسْتَشْهِدُوا شَهيدَينِ من رجالِكم، فإن لم يكونا رَجُلينِ فرجلٌ وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، وظهر به ضعف شهادتهن، ونبه على ذلك في قوله: «ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عَقلٍ ودين أغلبَ لِذِي لُب منكن»[1] وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل. وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أن تَضِلَّ إحداهُما فتُذَكِّرَ إحداهُما الأخرى﴾ [البقرة: ٢٨٢] دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى[2] عليه الصلاة والسلام بذلك، لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكماً قضى به قوله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ يَشتَرُونَ بعَهدِ اللهِ وأيمانهم ثَمناً قليلاً﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهدِ والمرأتين في القياس، إلا أنه يخفى فبينتهَ السنة.

والتاسع: أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله، وذكر الإجارة في بعض الأشياء[3] كالجعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ولِمَنْ جاء به حِملُ بعير﴾ [يوسف: ٧٢] والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿ومَن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾ [النساء: ٦] وفي العمل على الصدقة كقوله تعالى: ﴿والعامِلينَ عليها﴾ [التوبة: ٦٠] وفي بعض منافع[4] لا تأتي على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين، فبيّن النبي ﷺ من ذلك كثيراً، ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين. وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع. ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا؛ لأن جميع ذلك يرجع إلى قصده بيانَ ما أنزل الله إليه على أي وجه كان.

والعاشر: أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده،

---

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما (قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود.

(٣) ومنها إجارة شعيب لموسى، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام.

(٤) وأصرحها الرضاع، بل قال بعضهم لم تأت الإجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾.

وعن رؤيا يوسف، ورؤيا الفتيين، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا؛ فبين النبي ﷺ أحكامٍ ذلك، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء[١] النبوة، وأنها من المبشِّرات، وأنها على أقسام[٢] إلى غير ذلك من أحكامها، فتضمن إلحاق غير أولئك المذكورين بهم. وهو المعنى الذي في القياس. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

ومنها: النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة؛ فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان. فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب. ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول[٣] كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضررَ ولا ضِرار»[٤] من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث، فلا معنى للإعادة.

ومنها:[٥] النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفصايل القرآن، وإن كان في السنة بيان

---

(١) ورد «من ستة وأربعين جزءاً» وقالوا في توجيهه إن النبوة كانت ثلاثاً وعشرين سنة، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر. ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله ﷺ. وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضاً فكثيراً ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا؟ وكان يعبرها لهم، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم).

(٢) أي كما قال ﷺ: «الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان».

(٣) في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي لأنه مثبوث في الشريعة في جزئيات وكليات. فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمال للتفصيلات. فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة. وبالتأمل فيه تجده نادراً ومأخذاً لا تنبني عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره، من الوجوه، فإن كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة فإنما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاماً، وفي الثاني ببعض تكلف، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه. أما ما عداها فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها. وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط في السنة كثير، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد. نعم إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله: (أما بتحقيق المناط وإما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيهاً من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ).

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

(٥) هذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء؛ لأن ذلك بيان للحقيقة =

زائد. ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة مشاراً إليه ـ من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى ـ أو منصوصاً عليه في القرآن ولنمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته.

وله أمثلة كثيرة.

أحدها: حديث[١] ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: «مُرْهُ فلْيراجِعْها، ثم ليتركها حتى تطهُر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدةُ التي أمر الله أن يطلق لها النساء، يعني أمرَه في قوله: ﴿يا أيها النبي إذا طلَّقتم النساء فطلِّقوهن لعِدَّتِهِن﴾ [الطلاق: ١].

والثاني: حديث[٢] فاطمة بنت قيس في أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلّقها[٣] ألبتة ـ وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة ـ لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيراً لقوله: ﴿ولا يخْرُجْن إلا أن يأتين بفاحشة مبيِّنة﴾ [الطلاق: ١].

والثالث[٤]: حديث سبيعة الأسلمية، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر[٥] فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت، فبيّن الحديث أن قوله تعالى: ﴿والذين يُتَوَفَّونَ منكم ويذَرون أزواجاً يتربصْن بأنفسِهن أربعةَ أشهُرٍ وعشْراً﴾ [البقرة: ٢٣٤] مخصوص في غير الحامل، وأن قوله تعالى: ﴿وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ أن يضَعن حمْلهن﴾ [الطلاق: ٤] عامّ في المطلقات وغيرهن.

= المطلوبة أو المنهي عنها مثلاً أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة مثلاً﴾. أما هذا فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الغرض منه، كما قال: (من حيث وضع اللغة) وقوله: (لا من جهة أخرى) أي من الجهات الخمسة السابقة.

(١) أخرجه في التيسير عن الستة باختلاف في بعض ألفاظه.

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخاري. قال في التحرير ـ في تمثيله المجهول الذي لا يعلم به ـ: كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وقد رده عمر فقال: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. وروى مسلم هذا الرد.

(٣) يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة.

(٤) أخرجه عن الستة إلا أبا داود.

(٥) ولفظ البخاري (قريباً من عشر ليال).

والرابع: حديث(١) أبي هريرة في قوله: ﴿فبدَّل الذين ظلموا منهم قوْلاً غيرَ الذي قيل لهم﴾ [الأعراف: ١٦٢] قالوا: حبةٌ في شعرة. يعني عوض قوله: ﴿وقولوا حِطّة﴾ [البقرة: ٥٨].

والخامس: حديث(٢) جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ: ﴿واتخِذُوا من مقامِ إبراهيمَ مُصلى﴾ [البقرة: ١٢٥] فصلى خلف المقام، ثم أتى الحجرَ فاستلمه، ثم قال: «نبدأ بما بدأ الله به» وقرأ: ﴿إن الصفا والمروَةَ من شعائرِ الله﴾ [البقرة: ١٥٨].

والسادس: حديث(٣) النعمان بن بشير عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وقال ربُّكُمُ ادعوني أستَجِب لكم﴾ [غافر: ٦٠] قال الدعاء هو العبادة، وقرأ الآية إلى قوله: ﴿داخِرين﴾ [غافر: ٦٠].

والسابع(٤): حديث عدي بن حاتم قال لما نزلت: ﴿حتى يتبيَّن لكمُ الخيط الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجر﴾(٥) [البقرة: ١٨٧] قال لي النبي ﷺ: «إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل».

والثامن: حديث(٦) سمرة بن جُندب أن النبي ﷺ قال: «صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر» وقال(٧) يوم الأحزاب: «اللهم املأ قبورَهم وبيوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس».

---

(١) قيل لبني إسرائيل ﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم﴾ فبذلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا: (حبة في شعره) رواه البخاري والترمذي.

(٢) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حسن صحيح.

(٤) أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح. ورواه في الترغيب عن الخمسة. ولفظه فيه: (بل هما سواد الليل وبياض النهار).

(٥) قوله: (من الفجر) نزلت بعدما اشتبه جملة من الصحابة في المعنى، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض في رجله لينظر إليهما، وبعضهم وهو عدي جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله ﷺ عنهما أهما خيطان؟ فقال له: (إن وسادتك لعريض ـ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه ـ بل هما سواد الليل وبياض النهار) قال الشيخان ونزل بعد (من الفجر) فعلموا إنما يعني الليل والنهار. ولو كان نزل قوله: (من الفجر) بياناً من أول الأمر لما وضع عدي الخبطين تحت الوسادة ولا سائل. فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى. راجع البخاري ومسلماً.

(٦) رواه أحمد والترمذي وصححه.

(٧) الحديث عن علي رضي الله عنه. وفي رواية: (يوم الخندق) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

والتاسع: حديث[١] أبي هريرة، قال عليه الصلاة والسلام: «إن موضع[٢] سوطٍ في الجنة لخيرٌ من الدنيا وما فيها اقرؤوا إن شئتم: ﴿فمن زُحْزح عن النار وأُدْخِل الجنةَ فقد فاز﴾ [آل عمران: ١٨٥].

والعاشر: حديث[٣] أنس في الكبائر، قال عليه الصلاة والسلام فيها: «الشِّركُ بالله وعقوقُ الوالدين، وقتل النفس، وقولُ الزور» وثمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر، وجميعها تفسير لقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تُنهوْن عنه﴾ [النساء: ٣١] الآية!

وهذا النمط في السنة كثير.

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها. وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى[٤] فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلا أن يتكلف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه، فلم يوفِّ به إلا على التكلف المذكور، والرجوع إلى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة إلى خصوصات ما ورد في السنة، فكان ذلك نازلاً بقصده[٥] الذي قصد. وهذا الرجل المشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم ابن الحجاج في كتابه المسند الصحيح، دون ما سواها[٦] مما نقله الأئمة سواه. وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن

---

(١) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

(٢) ولا يظهر هذا المثال، لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب منَ حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر. وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة؛ بل هو كأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية. وربما كان أظهر منه في غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) مصداق قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ لأن ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية. وهو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها.

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي.

(٤) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجري هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من البيان الخاص.

(٥) أي نازلاً بما قصده في هذه الدعوى إلى موضع الإهدار.

(٦) أي فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى؟

والحديث. وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ[١] موفياً بالغرض في الباب والله الموفق للصواب.

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أرادوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها، فقوله عليه الصلاة والسلام[٢]: «يوشكُ رجلٌ منكم متَّكِئاً على أريكتِه» إلى آخره لا يتناول ما نحن فيه، فإن الحديث إنما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن، وهذا لم ندّعه في مسألتنا هذه، بل هو رأي أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى. وقوله: «ألا وإن ما حرّم رسولُ الله ﷺ مثلُ ما حرّم الله» صحيح على الوجه المتقدم، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة.

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مِخْلب من الطير، وعن العقل.

وأما فكاك الأسير فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وإن استَنصروكم في الدِّين فعليكم النصر﴾ [الأنفال: ٨٢] وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر. فهو مما يرجع إليه النظر القياسي.

وأمّا أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب؛ كقوله: ﴿ولن يَجعلَ الله لِلكافرينَ على المؤمنينَ سبيلاً﴾ [النساء: ١٤١] وقوله: ﴿لا يَستوِي أصحابُ النارِ وأصحابُ الجنة﴾ [الحشر: ٢٠] وهذه الآية أبعد[٣]. ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه[٤] لم يجعلها عليٌّ خارجة عن القرآن، حيث قال: «ما عندنا إلا كتابُ الله وما في هذه الصحيفة» إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر. ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم، لأن الله تعالى قال:

---

(١) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير.

(٢) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٥).

(٣) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى: ﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا.

(٤) أي كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين.

﴿الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ﴾ [البقرة: ١٧٨] فلم يُقِدْ من الحر للعبد، والعبوديةُ من آثار الكفر، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر.

وأما إخفار ذمة المسلم فهو من باب نقض العهد، وهو في القرآن(١)، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: ﴿والذِينَ يَنقضون عهدَ اللهِ من بعدِ ميثاقِه ويقطعونَ ما أمرَ الله به أن يُوصَلَ ويفسِدون في الأرضِ أولئكَ لهمُ اللعنةُ ولهمْ سوءُ الدَّار﴾ [الرعد: ٢٥] وفي الآية الأخرى: ﴿أولئكَ هُمُ الخاسرون﴾ [البقرة: ٢٧].

وقد مرّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن.

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخلٌ بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لحمة كلحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب. وقد قال تعالى فيها: ﴿والله جعلَ لكم منْ أنفُسِكم أزواجاً وجعلَ لكم من أزواجكم بَنينَ وحَفَدَةً ورزَقكم منَ الطيِّبات. أفباطلٍ يُؤمنون وبنعمةِ الله هُم يكفرونَ؟!﴾ [النحل: ٧٢] وصدق هذا المعنى ما في الصحيح من قوله:(٢) «أيُّما عبدٍ أبَقَ من مواليهِ فقد كفرَ حتى يَرْجعَ إليهم» وفيه(٣): «إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ»(٤).

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو مبيّنٌ في السنة، وإلا فالاجتهاد يقضي عليه. وليس فيه معارضة(٥) لما تقدم.

المسألة الخامسة:

حيث قلنا إن الكتاب دالٌّ على السنة، وإن السنة إنما جاءت مبينة له، فذلك

---

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها علي رضي الله عنه خارجة عن القرآن. والاعتراض هنا أوجه، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد، أي جزئي منه، وهو في آية ﴿والذين ينقضون﴾ الخ. وينظر أيضاً لهذا النظر في قوله بعد (فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل). إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى.

(٢و٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر.

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الإبل الواردة في الصحيفة؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير، وقد وعد به سابقاً. إلا أن يقال إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بإلحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما.

(٥) لأن معاذاً لم ينف أصل كونه في القرآن عندما يلجأ للسنة، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ إلى السنة لتبينه. وإلا فيبينه طريق الاجتهاد. هذا هو ظاهر كلامه. وهو جواب آخر الأسئلة في الاعتراض الثالث بالاستقراء.

بالنسبة[١] إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف[٢] وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمر ولا نهي ولا إذن فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن. فهذا لا نظر في أنه بيان له، كما في قوله تعالى: ﴿وادخُلوا البابَ سُجَّداً وقولُوا: حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨] قال: «دخَلوا يَزحَفُون على أوراكِهم»[٣]. وفي قوله: ﴿فبدّلَ الذين ظلَموا قوْلاً غيرَ الذي قِيلَ لهم﴾ [البقرة: ٥٩] قال: «قالوا: حبَّةٌ في شعرة»[٤] وفي قوله: ﴿وكذلك جَعلناكم أمة وسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية! قال: «يُدْعَى نوحُ فيقالُ: هل بلّغتَ؟ فيقول: نعم. فيُدعي قومُه فيقال: هل بلّغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذيرٍ وما أتانا من أحدٍ. فيقال: مَن شُهودك؟ فيقول: محمدٌ وأمّته. قال: فيُؤتى بكم تشهدون أنه قد بلّغ. فذلك قولُ الله: ﴿وكذلكَ جعلناكم أمةً وسطاً لِتكونوا شُهداءَ على النّاسِ ويكونَ الرَّسولُ عليكم شهيداً﴾»[٥] [البقرة: ١٤٣]. وفي قوله: ﴿كنتمْ خيرَ أمَّةٍ أخرِجتْ للنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال: «إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمها على الله»[٦] وفي قوله: ﴿بل أحياءٌ عندَ ربِّهم يُرْزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] «إن أرواحَهم في حواصلِ طيرٍ خُضْرٍ تسْرَحُ في الجنةِ حيثُ شاءت وتأوِي إلى قنادِيلَ مُعلقةٍ بالعرش» إلى آخر الحديث[٧]. وقال: «ثلاثٌ إذا خرَجْنَ ﴿لمْ يَنفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنتْ مِن قبل﴾ الآية! [الأنعام: ١٥٨] الدجالُ والدابةُ وطلوعُ الشمسِ من مَغْرِبها»[٨] وفي قوله: ﴿وإذا أخذ ربُّك مِن بَني آدمَ من ظهورهم ذُرِّياتِهم﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية! قال: «لما خلقَ الله آدمَ مسح ظهرَهُ فسقط من ظهرِه كلُّ نسمَةٍ هو خالقُها من ذُرِّيته إلى يوم القيامة، وجعلَ بين عَيني كلِّ إنسانٍ منهم وَبيصاً من نور، ثم عرضهم على آدم. فقال: أيّ

(١) أي اطراده وكليته إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف. وأما ما عداه فقد يكون كذلك، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة. وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة.

(٢) ويندرج فيه الأحكام الوضعية.

(٣) أخرجه الشيخان والترمذي. ورواية البخاري (أستاههم بدل أوراكهم).

(٤) أخرجه البخاري. وفي رواية (شعيرة). وفي رواية قالوا: (حنطة بدل حطة).

(٥) حديث البخاري والترمذي. ورواية (ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد) رواية الترمذي.

(٦) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ (أنتم تتمون سبعين أمة الخ) وبين الروايتين فرق معنوي واضح.

(٧) الحديث بطوله أخرجه أبو داود.

(٨) أخرجه في التيسير وفي الجامع الصغير عن مسلم والترمذي، مع اختلاف في ترتيب الثلاثة.

ربِّ مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذُرِّيتُك» الحديث[١]! وفي قوله: ﴿لو أنَّ لي بكم قُوَّةً أو آوِي إلى رُكنٍ شديد﴾ [هود: ٨٠] قال: «يرحمُ الله لوطاً كان يأوِي إلى رُكن شديدٍ فما بَعث الله من بعدِه نبياً إلا في ذِروَةٍ من قومه»[٢] وقال: «الحمدُ لله أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسبعُ المثاني»[٣] وفي رواية: «ما أنزلَ الله في التوراةِ والإنجيل مثلَ أمّ القرآن وهي السبعُ المثاني»[٤] وسأله اليهود عن قول الله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى تِسعَ آياتٍ بيناتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١] ففسّرها[٥] لهم. وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح[٦]. وفي قوله تعالى: ﴿فقال إني سقيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] قال: «لم يَكذِب إبراهيمُ في شيءٍ قطُّ إلا في ثلاث: قولِه إني سقيمٌ» الحديث»[٧] وقال: «إنكم محشُورون إلى اللهِ غُرْلاً[٨] ـ ثم قرأ: ﴿كما بدأنا أوَّلَ خَلْقٍ نعيدُه﴾ الآية» [الأنبياء: ١٠٤] وفي قوله: ﴿إنَّ زَلزَلَةَ الساعةِ شيءٌ عظيمٌ﴾ [الحج: ١] قال: «ذلك يومٌ يقولُ الله لآدم: ابعثْ بعْثَ النار» الحديث![٩] وقال: «إنما سمي البيت العتيق لأنه لم يَظْهر عليه جبَّار»[١٠] وأمثلة هذا الضرب كثيرة.

والثاني: أن لا يقع موقعَ التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف،وإنما أنزل القرآن لذلك[١١].

---

(١) حديث أبي هريرة أخرجه الترمذي وصححه.

(٢) حديث البخاري.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي عن أبي هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين) الخ.

(٤) أخرجه الترمذي وصححه.

(٥) في حديث صفوان بن عسال، أخرجه الترمذي والنسائي.

(٦) رواه البخاري بطوله.

(٧) تقدم (ج ٣ ـ ص ٢٦٤).

(٨) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذي.

(٩) قال الألوسي في تفسيره: أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت: ﴿يا أيها الناس﴾ ـ إلى قوله: ﴿ولكن عذاب الله شديد﴾ كان ﷺ في سفر، وذلك في غزوة بني المصطلق، فقال: «أتدرون أي يوم ذلك» ؟ قالوا: الله تعالى ورسوله أعلم. قال: «ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعث بعث النار» الخ. ثم قال: وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة.

(١٠) قال الألوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتق﴾ اهـ. أخرجه البخاري في تاريخه، والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه وابن جرير والطبراني وغيرهم، عن ابن الزبير قال قال رسول الله ﷺ: «إنما سمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط» اهـ.

(١١) أي أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني.

فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج. وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح كحديث[١] أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد، ووفاة موسى، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا، مما لا ينبني عليه عمل، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول[٢] والله أعلم.

المسألة السادسة:

السُّنة ثلاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل[٣]، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكَراً.

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل.

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل؛ لأنه فعل عند جماعة. وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل. وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل واحد منهما[٥].

فالفعل منه ﷺ دليل على مطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غيره[٥] من قول او قرينة حال أو غيرهما. والكلام هنا مذكور[٦] في الأصول ولكن الذي يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسي والامتثال من القول المجرد. وهذا المعنى وإن كان محتاجاً إلى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب. والحمد لله. وأيضاً فإنه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الإذن فلا يخرج عن أنواعه. فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح. ففعله عليه الصلاة والسلام

---

(١) في البخاري من هذا النوع طائفة صالحة، تجدها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء.

(٢) وهو ما كان مبيناً للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب.

(٣) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر، فلا ينسخه ولا يخصصه، لأنه لا عموم للأفعال، فلا يعقل التعارض بينها، وإنما يعقل بين الفعل والقول، كما يعقل بين الأقوال.

(٤) أي الفعل والكف.

(٥) أي على غير الإطلاق، بأن دل على تعيين نوع الإذن من وجوب أو ندب أو إباحة، كما يشير إليه بعد.

(٦) واختلفوا فيه على أربعة أقوال. والآمدي اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب. وابن الحاجب قال: إن ظهر قصد القربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللإباحة.

لا يخرج عن ذلك، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً. فالمطلق كسائر المفعولات[١] له. والذي في حال كتقريره للزاني إذ أقر عنده، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح، ومثله في غير هذا المحل منهى عنه، فإنما جاز لمحل الضرورة؛ فيتقدر بقدرها؛ بدليل النهي عن التفحش مطلقاً. والقول هنا فعل[٢]؛ لأنه معنى تكليفي لا تعريفي. فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما الترك[٣] فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع. فتركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل. وهو إما مطلقاً وإما في حال. فالمتروك مطلقاً ظاهر. والمتروك في حال كتركه الشهادة[٤] لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض، فإنه قال: «أكُلَّ وَلَدِكَ نَحْلَتَهُ مثل هذا؟ قال: لا. قال: فأشهد غيري؛ فإني لا أشهدُ على جَورٍ»[٥] وهذا ظاهر[٦].

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم.

منها: الكراهية طبعاً؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله «إنّه لم يكن بأرضِ قومي، فأجِدُني أعافُه»[٧] فهذا ترك للمباح بحكم الجِبِّلة، ولا حرج فيه.

---

(١) أي غير الطبيعة الجبلية، فإنه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير.

(٢) أي فالفعل في هذا المقام أعم مما تعورف عليه في مقابلة القول بالفعل، فلذا عد تقريره للزاني فعلاً.

(٣) أي المعبر عنه بالكف سابقاً، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم.

(٤) أي تحملها. لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه. وليس المراد أداء الشهادة، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً. وفي رواية أخرجها في التيسير عن الستة قال: لا. (رجعة) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود محلها أما على رواية (أشهد غيري) فإن محل الشهادة موجود، ولكنه مرجوح ومكروه، فلم يشهد عليه، مع بقائه نافذاً فيكون مما نحن فيه. وبعد فإنما صح له التمثيل بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة، لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً.

(٥) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف.

(٦) أي إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواءاً أكان من المتروك مطلقاً الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كمثال النحلة ـ ظاهر، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه ـ إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذوناً فيها، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة، فذكر هذه الأمور التي تركها ﷺ وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك. ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها، سوى أولها فليس فيه ترك أصلاً.

(٧) أخرجه الستة إلا الترمذي، عن ابن عباس (تيسير).

ومنها: الترك لحقّ الغير؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة[(١)]، وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير.

ومنها: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[(٢)]، وقال: «لولا أن أشُقّ[(٣)] على أمّتي لأمَرتهم بالسواك»[(٤)]، وقال لمّا أعتَم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان: «لولا أن أشُقّ[(٥)] على أمّتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعةَ»[(٦)]. ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيٌّ عنه بالكل؛ كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته[(٧)] وفي الحديث: «لستُ مِن دَدٍ ولا دَدُ مني»[(٨)] والدَّدُ اللهو وإن كان مما لا حرج فيه. فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه. وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام.

ومنها: ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل؛ فإن القسْمَ لم يكن لازماً لأزواجه في حقه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿تُرجى مَن تشاء مِنهُنَّ وتؤوِي إليكَ مَن تشاء﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية! عند جماعة من[(٩)] المفسرين، ومع ذلك فتَركَ ما أبيح له إلى القسم الذي هو

---

(١) روي في التيسير عن الخمسة أنه ﷺ أتى بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل عنها، فأخبر بما فيها من البقول، فأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه، فلما رآه أكلها قال له: (كل فإني أناجي من لا تناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له.

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٧).

(٣و٥) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم. نعم فسر بعضهم قوله: (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب، فهو جار على مقتضى هذا التفسير.

(٤) بقيته: (عند كل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك وأحمد والشيخين والترمذي والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيد بن خالد. قال المناوي قال ابن مندة: أجمعوا على صحته. وقال النووي: غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخاري لم يخرجه، وأخطأ. قال المصنف: وهو أي الحديث متواتر.

(٦) أخرجه الشيخان والنسائي. ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال: أعتم رسول الله ﷺ بالعشاء، فخرج عمر فقال: الصلاة يا رسول الله، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول: (لولا أن أشق الخ).

(٧) عند عائشة وكانتا تغنيان غناء بعاث، فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين.

(٨) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ابن عساكر عن أنس.

(٩) وحمله بعضهم على الطلاق والإمساك أعني تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء، وحمله بعضهم على الأمرين جميعاً.

أخلقُ بمكارم أخلاقه. وتركُ الانتصار ممن قال[١] له: اعدِلْ فإنّ هذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله. ونهى مَن أراد قَتله. وتركُ قتل المرأة التي سمت له الشاة[٢]. ولم يعاقب عروةَ بن الحارث إذا أراد الفتك به وقال: مَن يمنعُك مني؟ الحديث[٣]!

ومنها: التركُ للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ كما جاء في الحديث عن عائشة: «لولا أن قومَكِ حديثٌ عَهدُهم بالجاهلية فأخافُ أن تنكر قلوبهم أن أدخِلَ الجدرَ في البيت وأن ألصق بابه الأرض»[٤] وفي رواية: «لأسَّستُ البيتَ على قواعد إبراهيم»[٥]. ومنع من قتل أهل النفاق وقال: «لا يتحدّث الناسُ أن محمداً يقتلُ أصحابَه»[٦].

وكل هذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم[٧]:

أما الأول: فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط؛ لأنه ليس يتركُ بإطلاق[٨]. كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام؟

وأما الثاني: فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحقّ[٩] ذلك الغير، هذا في غير مقاربة المساجد؛ وأما مع مقاربتها والدخولِ فيها فهو عام[١٠] فيه وفي الأمة، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربته.

---

(١) هو ذو الخويصرة. وكان من المنافقين، قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي كرم الله وجهه. والحديث أخرجه الشيخان.

(٢) رواه الشيخان عن أنس. وفيه (فقالوا: أنقتلها؟ فقال: لا) ورواه أبو داود والبيهقي عن جابر وفيه (ولم يعاقبها) وفي رواية للبيهقي عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها. ويجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه. فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبي ﷺ بقتلها قصاصاً.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه في التيسير عن الستة إلا أبا داود.

(٥) أقرب الروايات إلى هذه رواية البخاري (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم) وفي هذا المعنى روايات كثيرة في البخاري ومسلم.

(٦) رواه مسلم.

(٧) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه. والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهياً عنه، وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً، وهما متلازمان وإنما هو التنويع في التعبير.

(٨) أي لا يعد تركاً رأساً، لأن إقراره كفعله سواء، وقد أقر أكله على مائدته وأيضاً فهو جبلي لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه.

(٩) أي وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال.

(١٠) كما ورد في الحديث: «من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا» أخرجه في التيسير عن الخمسة.

وأما الثالث: فهو من الرفق المندوب إليه، فالترك هنالك مطلوب، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه. فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً.

وأما الرابع: فقد تبين[(١)] فيه رجوعه إلى المنهي عنه.

وأما الخامس: فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضي منصبُه، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم: «حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين» إنما يريدون في اعتبارهم، لا في حقيقة الخطاب الشرعي. ولقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: اللَّهمَّ هذا عملي فيما أملكُ، فلا تؤاخذْني بما تمْلِكُ ولا أمِلكُ»[(٢)] يريد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض، فإنه أمر لا يملك، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسِها.

والذي يوضح هذا الموضع ـ وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالي العَتْبَ على ما دون اللائق بها ـ قصةُ[(٣)] نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها، بخطيئته وهي دعاؤه على قومه، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من أيمانهم، قالوا[(٤)] وبعد قول الله له: ﴿لن يُؤمِنَ مِن قومِك إلاّ مَن قد آمَن﴾ [هود: ٣٦] وهذا يقضي بأنه دعاء مباح، إلا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا؛ إذ كان الأولى الإمساك عنه. وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته، وهي الثلاث

---

(١) أي في مبحث المباح، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل. فلذلك قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهي عنه.

(٢) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم ويقول: «اللهم هذا عملي الخ».

(٣) في رواية الشيخين والترمذي عن أبي هريرة وقوله: (وفي اعتذار نوح الخ) بيان لمجمل القصتين.

(٤) كأنه يحتاج عنده إلى تثبت وسيأتي له أن قوله: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾ إنما كان بوحي وأنه هو معنى قوله تعالى: ﴿وأوحي إلى نوح الخ﴾ أي يستلزمه. إلا أن كل هذا وإن أفاد أن دعاءه اقترن بما هو في معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لا يعتبر أنه ما دعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحاً. بل هذا القدر محتاج للإثبات.

المحكيات في الحديث بقوله: «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاَّ ثلاثَ كذباتٍ»[1] فعدها كذبات وإن كانت تعريضاً، اعتباراً بما ذكر.

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم في دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبّه على ما فيها فهي صحيحةٌ صادقة. فإذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه، فقال: ﴿وقال نُوحٌ ربِّ لا تـذَرْ على الأرضِ منَ الكافرينَ ديّاراً﴾ [نوح: ٢٦] ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل على عتب ولا لوم، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي، بل حكى أنه قال: ﴿أنّك إنْ تذرْهُم يُضلُّوا عبادَك﴾ [نوح: ٢٧] الآية! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك إلا بوحي من الله، لأنه غيب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وأوحِيَ إلى نُوحٍ أنه لن يُؤمِنَ مِن قومِكَ إلاّ مَن قد آمَنَ﴾ [هود: ٣٦]. وكذلك قال تعالى في ابراهيم: ﴿فَنَظَر نَظْرةً في النّجوم فقال إني سقيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب، ولا مخالفةِ أمر ولا نهي. ومثله قوله تعالى: ﴿قال بل فعلَهُ كبيرُهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] فلم يقع في هذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ إلى عتب؛ بل جاء في الآية الأولى: ﴿إذ جاء ربَّهُ بقلبٍ سليم﴾ [الصافات: ٨٤] وهو غاية في المدح بالموافقة. وهكذا سائر المساق إلى آخر القصة. وفي الآية الأخرى قال: ﴿ولقد آتينا إبراهيمَ رُشدَه من قَبْلُ وكنّا بـه عالِمينَ﴾ [الأنبياء: ٥١] إلى آخرها! فتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة، فدل على أن كل ما ناضل به صحيح موافق. ومع ذلك فقد قال محمد ﷺ: «لم يكـذِبْ إبراهيمُ إلّا ثـلاث كذباتٍ»؛ وإبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره[2] وكذلك نوح. فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمر الله، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم. وقد مددتُ في هذا الموضع بعض النفس لشرفه، ولولا الإطالة لبُيِّن من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطمئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية. والله المستعان. وفي آخر[3] فصل الأوامر والنواهي أيضاً ممـا يتمهد بـه هذا

---

(١) تقدم (ج ٣ ـ ص ٢٦٤).

(٢) وهو قوله: (إني كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول: (إني كانت لي دعوة دعوت بها على قومي).

(٣) في المسألة الثامنة عشرة: وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المآل يكون من باب سد الذرائع. وقوله: (هذا الأصل) أي وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه. وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر، ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح.

الأصل، وقد حصل من المجموع أن الترك هنا[١] راجع إلى ما يقتضيه النهي، لكن النهي الاعتباري.

وأما السادس: فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي، لأنه من باب تعارض مفسدتين، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح، وينهى عن العمل بالمرجوح. والترك هنا هو الراجح فعمل عليه.

فصل

وأما الإقرار فمحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقرَّه، أو سمع به فأقره. وهذا المعنى مبسوط في[٢] الأصول. ولكن الذي يخص الموضع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع: الواجب، والمندوب، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه. وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[٣] الفعل للترك، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك، لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه. ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة[٤] تقترن به. فإذا لم يكن ثمّ قرينةٌ ولا تعريفٌ[٥] أوْهَم ما هو أقرب إلى الفهم، وهو الإذن أو أن لا حرج بإطلاق، والمكروه ليس كذلك.

---

(١) أي في الوجه الخامس.

(٢) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادراً على إنكاره فإن كان معتقد كافر يعلم إنكاره له ﷺ فلا أثر لسكوته، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال. وإن لم يكن معتقد كافر فإن سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذي أقره نسخاً للتحريم أو تخصيصاً له به، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز، حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع في الشريعة. فإذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لا لنفس الفعل. فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي ﷺ. فإذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال: (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل، وزيد مثل القطن. فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية. ولكل منهما حجته ورده إلى الآخر، وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام.

(٣) أي على الأقل، حتى يدخل الواجب والمندوب. ثم يقال: وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً؟

(٤) أي زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار.

(٥) أي ولا قول يفيد غير الإذن.

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليسا كذلك، لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور فعله. وجميع ذلك زائد[١] على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمتَ أنه[٢] داخل. هذا خلف.

لأنا نقول: بل هما داخلان، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم، للموافقة بينهما، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الإقتضاء قصداً من جهة الفعل، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك، لا من جهة الفعل، و«أن لا حرج»[٣] راجع إلى الفعل، فلا يتوافقان. وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل؟

فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه. وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام.

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك، لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع لا فيما قبله. ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحتاً كما هو مصادم في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع في حكم ما لا حرج فيه، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف، ومما يتقدمه من فعل الطاعات، تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة، والصغيرة أعظم من المكروه، فالمكروه أولى بهذا الحكم، فضلاً من الله ونعمة. وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظرٌ إلى ما قبل الوقوع، ولا مرية في أن الأمر كذلك، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه. وأمثله هذا القسم كثيرة، كقيافة[٤] المدلجي في أسامة وأبيه زيد، وأكل الضب[٥] على مائدته عليه الصلاة والسلام. وعن عبد الله بن مغفل قال[٦]: أصبتُ

---

(١) أي ينافي مطلق رفع الحرج، يرشدك إلى ذلك قوله: (للموافقة بينهما) المقتضي أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب.

(٢) الأنسب (أنهما داخلان).

(٣) أي الذي يدل عليه الإقرار، إنما هو في الفعل. وهذا موجود في الواجب والمندوب لا في المكروه.

(٤) أخرجه الستة.

(٥) تقدم قريباً.

(٦) رواه مسلم.

جِراباً مِن شحْمٍ يومَ خيبر، قال: فالتزمتُه فقلت لا أُعطي اليومَ أحداً مِن هذا شيئاً، قال فالتفتُّ فإذا رسولُ الله ﷺ متبسماً. وقد استدلّ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجامتِه[١].

المسألة السابعة:

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى[٢] ما يمكن في وضع التكاليف، فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة.

بخلاف ما إذا لم يطابقة الفعل، فإنه وإن كان القول يقتضي الصحة فذلك لا يدل[٣] على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله ما روي[٤] أن النبي ﷺ قيل له: أأكذب لامرأتي؟ قال: «لا خيرَ في الكذِب» قال: أفأعدُها وأقولُ لها؟ قال: «لا جُناحَ عليك، ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل، وذلك حين شرب[٥] عند بعض أزواجه عسلاً، فقال له بعض أزواجه: إني أجدُ منكَ ريحَ مَغافِير ـ كأنه مما يتأذى من ريحه ـ فحلف أن لا يشربه، أو حرّمه على نفسه ـ ويرجع[٦] إلى الأول ـ فقال الله له: ﴿يا أيُّها النبيُّ لِمَ تُحرِّمُ ما أحلَّ الله لكَ﴾ [التحريم: ١] وكان قادراً على أن يعد ويقول، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه، أو

---

(١) روى الحاكم والبزار والبيهقي والبغوي والطبراني والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «ويل لك من الناس وويل لهم منك» اهـ من شرح منلا علي على الشفا.

(٢) أي أكمله في شرع التكاليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أي فإذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء.

(٣) كيف هذا؟ وسيأتي له في التعقيب على الأمثلة يقول: (وذلك يدل على مرجوحيته) أي أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول؟ فإن قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً. قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية.

(٤) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٦) فقد قارن فعله ـ وهو الكف عن شربه ـ قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل لمجرد إرضائها، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف. فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً. وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال.

تحريم عقده، حتى رده الله إلى تحلة الأيمان. وأيضاً فلما قال للرجل الواهب لابنه: أَشْهِدْ غيري»[١] كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع[٢] هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول. وأمر[٣] عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر، وأذِن[٤] لهم فيه، ومع ذلك فقد مُنِعه[٥] عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه، وذلك يدل على مرجوحيته، ولقوله: ﴿وما ينبغي له﴾ [يسٓ: ٦٩]. وقال لحسان[٦]: «اهْجُهم وجبريلُ معَك، فهذا إذن في الهجاء، ولم يذُمَّ عليه الصلاة والسلام أحداً بعيب فيه، خلاف عيب الدين، ولا هجا أحداً بمنثور، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيَّاباً ولا فحّاشاً. وأذن لأقوام في أن يقولوا[٧] لمنافع كانت لهم في القول، أو نضال[٨] عن الإسلام، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك. وإنما كان منه التورية، كقوله: «نحنُ مِن ماء»[٩] وفي التوجه إلى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورَّى[١٠] بغيرها، فإذا كان كذلك فالاقتداء

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٦٠).

(٢) وأيضاً قوله: (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً.

(٣) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله ﷺ، وكان يقول: «إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله» أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي.

(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه:

خلوا بني الكفار عن سبيله ... اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين.

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له: بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ قال له: «خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل» أخرجه الترمذي وصححه النسائي.

(٥) قد يقال حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحيته، ويقويه قوله تعالى: ﴿وما ينبغي له﴾.

(٦) يوم قريظة، حيث قال له: «اهج المشركين فإن جبريل معك» أخرجه الشيخان.

(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمي خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب.

(٨) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام: (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب.

(٩) لقي النبي ﷺ طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء.

(١٠) إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخمسة.

بالقول[1] الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك. فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح. والحمد لله.

المسألة الثامنة:

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد[2] الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت.

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل.

ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً، وبعدُه[3] عن التلهي به وإن لم يحرج في استعماله. وقد كانوا[4] يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذلك، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بدّ منه، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها: «خذي فِرْصةً مُمَسَّكة فتطهري بها»[5] فقالت: وكيف أتطهر بها؟ فأعاد عليها واستحيى حتى غطّى وجهه[6] ففهمت عائشة ما أراد، ففهّمتها

---

(١) يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله: (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً يعد مما لا حرج فيه. وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك. وقوله: (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه ﷺ له اتفاقاً ومصادقة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه. وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه.

(٢) لا يصح أن يكون الاقتداء به ﷺ في مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به في الفعل، لأن كلاً منهما دليل مستقل، فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً. وأيضاً فإنه لا يتفق مع قوله: (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي) لأن الفعل وحده ليس كذلك ففي العبارة ضعف، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً.

(٣) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بعاث.

(٤) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: (جالست النبي ﷺ أكثر من مائة مرة، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت، وربما تبسم معهم) أخرجه في التيسير عن الترمذي.

(٥) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف.

(٦) المعروف أنه أعرض بوجهه. فانظر أين وردت التغطية؟

بما هو أصرح وأشرح، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياءً. فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك، فإنه[١] من باب الجائز، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف كان، فإنه محل مقطع الحقوق، والأمثلة كثيرة[٢].

والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر[٣] بل فيه ما يكون كذلك، نحو الإقرار على المطلوبات[٤] والمباحات الصرفة، ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة.

فإن قارنه قولٌ[٥] فالأمر فيه كما تقدم[٦] فينظر إلى الفعل؛ فيقضي بمطلق الصحة فيه مع المطابقة، دون المخالفة.

المسألة التاسعة:

سنة[٧] الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها، ويرجع إليها. ومن الدليل على ذلك أمور:

---

(١) أي العمل بالفرصة من باب الجائز، فلا يتعين فيه الإفهام. أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزاً.

(٢) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد.

(٣) أي وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم.

(٤) انظر ما وجه زيادة المطلوبات؟ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز. ولو قال بدله مطلق الإذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه، وكان موافقاً لما تقرر آنفاً فيما يفيده الإقرار من أنه لا حرج فيه، ولكن لا يناسب قوله: (ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعني ما لا حرج فيه.

(٥) مقابل أصل المسألة، تكميل للصور التي يقتضيها المقام، وهي هنا ضم القول إلى الإقرار.

(٦) أي في صورة انضمام الفعل للإقرار. وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال: (فينظر إلى الفعل الخ) أي ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول هل جاء القول على وفق الإقرار له أم جاء على عكسه؟ أقول: أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الإذن، ولكن كيف يتصور مخالفة الإقرار للقول؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هذه المعارضة؟ بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له كما إذا فرض في مسألة الضب أنه مع الإقرار للآكل قال: «لا آكل» فقط دون أن يبين أن العلة أنه تعافه نفسه الشريفة.

(٧) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية، أي إذا عمل الصحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة فإنا نعد هذا كسنة للنبي ﷺ، ونقتدي بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي، وذلك كما إذا رأينا الصحابي =

أحدها: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى: ﴿كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله: ﴿وكذلِك جعلناكم أُمَّة وسَطاً لِتكونوا شهداءَ على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هذا عام في الأمة، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم.

لأنا نقول: «أولاً» ليس كذلك؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل[١] معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل آخر. «وثانياً» على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم المباشرون للوحي. «وثالثاً» أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم. فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح. وأيضاً فإن مَن بعدَ الصحابة من أهل السنة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة؛ بخلاف[٢] غيرهم فلم

= في الحج مثلاً يكبر أو يلبي في مكان مخصوص. وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد، وإلا فمجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء. أما الدليل الثالث الذي جعله معتمدة فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة. والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتداء بهم في أعمالهم، وأنه يؤيد رأي القائلين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الآمدي وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريراً شافياً، وأقام ستة وأربعين دليلاً على ما قصد إليه المؤلف هنا، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء اشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعاً؟ خلاف. فإن لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا.

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كيا أيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للحنابلة. فقوله: (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص. وهذا الجواب ضعيف، لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلي كاف، وهو موجود. والثاني لا يفيد. والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين مثلاً لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة.

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه، بخلاف غيره، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا: فلا يؤخذ عن مجهول الحال، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه، أي تحقق ظن عدم الفسق، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره. على أن المسألة خلافية =

يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته، وذلك مصدَّق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم، فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة بإطلاق، وأنهم وسط أي عدول بإطلاق، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر، وعملهم مقتدى به، وهكذا سائر الآيـات التي جاءت بمدحهم؛ كقوله تعالى: ﴿لِلفقرآء المهاجرينَ الذين أُخرجوا مِن ديارِهم وأموالهم يبْتغون فضلاً مِنَ اللهِ ورضوانا﴾ [الحشر: ٨] - إلى قوله: ﴿والذين تَبوَّؤوا الدار والإيمان﴾ [الحشر: ٩] الآية وأشباه ذلك.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ، كقوله: «فعليكم بسنتي وسنةِ الخلفاء الراشدين المهْدِيِّين. تمسكوا بها وعضُّوا عليها بالنَّواجذ»[١] وقوله: «تَفترق أمتي على ثلاث وسبعينَ فرقةً كلها في النار إلا واحدة» قالوا ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[٢] وعنه أنه قال: «أصحابي مثل المِلح، لا يصلح الطّعام إلا به»[٣] وعنه أيضاً: «إن الله اختارأصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم خير أصحابي كلهم خيرٌ»[٤] ويروى في بعض[٥] الأخبار: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتدَيتم اهتدَيتم» إلى غير ذلك مما في معناه.

= والمؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة، لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحد منا فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين، ورسوله الصادق الأمين؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال. وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل. وقيل بالتفصيل بين مابعد فتنة عثمان وما قبلها. فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني. والذي يتجه أن يبني هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي فقد يقوي النظر الأول وقد يقوي الثاني.

(١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي.

(٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة. وممن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وقال الترمذي إنه حسن صحيح.

(٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطة بإسنادين إلى عبد الرزاق، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه ﷺ منها رواية البغوي.

(٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي ببعض اختلاف عما هنا.

(٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير أن هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل. وقال أحمد: حديث لا يصح. وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ. ورأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اهـ وقال منلا علي في شرح الشفاء: أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدي في الكامل بإسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأيهم أخذتم بقوله) وإسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر =

والثالث: أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفةٌ قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدَّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعلّق من[١] السنة. وهذه الآراء ـ وإن ترجح عند العلماء خلافها ـ ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المتعمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوَّوها بذكر[٢] من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب[٣] متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه. وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع[٤] من تقليد الصحابة، ويمنع في غيره. وهو المنقولُ عنه في الصحابي «كيف أتركُ الحديثَ لِقول مَن لو عاصرتُه لحَجَجْتُه؟» ولكنه[٥] مع ذلك يعرف لهم قدرهم.

= مرسلاً وقال قتيبة مشهور وأسانيده ضعيفة اهـ ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر.

(١) كما في قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق.

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري.

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله. ويعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعد سنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع إليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي.

(٤) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله إلى الحكم في نظره. أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار إليه هنا وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم، وإلا تخير. وقال أحمد يجوز مطلقاً. وقال العراقيون: يجوز فيما يخصه لا فيما يفتى به. واختار الآمدي المنع مطلقاً.

(٥) أي فهو وإن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم، لكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها، =

وأيضاً فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه.

فعن سعيد بن جبير أنه قال: «ما لم يعرفه(١) البدريون فليس الدين». وعن الحسن ـ وقد ذكر أصحاب محمد ﷺ ـ قال: «إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ. فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فإنهم وربِّ الكعبة على الصراط المستقيم» وعن إبراهيم قال: «لم يدخر لكم شيء خبىء عن القوم لفضلٍ عندكم» وعن حذيفة أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القُـرّاء وخذوا طـريق من قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً» وعن ابن مسعود: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلَهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم» وقال علي: «إياكم والاستنان بالرجال». ثم قال: «فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء» وهو نهي للعلماء لا للعوام. ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال: «سنَّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر بعده سنناً الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، مَن عملٍ بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولَّاه الله ما تولَّى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً» وفي رواية بعد قوله ـ وقوة على دين الله: ـ «ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في(٢) رأي خالفها. مَن اهتدى بها مُهتد» الحديث! وكان مالك يعجبه كلامه(٣) جداً، وعن حذيفـة قال: «اتَّبعوا آثارنا، فإن أصبتم فقد سبقتم سبقاً بيناً، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالاً بعيداً» وعن ابن مسعود نحوه فقال: «اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم» وعنه أنه مرّ برجل يقُصُّ في المسجد ويقول: سبِّحوا عَشراً، وهلِّلوا عشراً. فقال عبد الله إنكم لأهدَى من أصحاب محمد أو أضلّ. بل هذه، بل هذه يعني أضلّ. والآثار في هـذا المعنى يكثر إيـرادها. وحسبك من ذلك دليلاً مستقلاً وهو:

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم

= ومما يضاف إلى هذا فيقويه ما نقله في أعلام الموقعين عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض الصحابة.

(١) أي إذا أنكروا شيئاً فقالوا إنه ليس من الدين كان الأمر كذلك.

(٢) ظاهر فيما أجمعوا عليه.

(٣) أي هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيراً هو وغيره من الأئمة كما ذكره في أعلام الموقعين.

فقد أحب النبي ﷺ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام[١]. وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته[٢] ونصرته. ومن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يتخذ قدوة، وتُجعل سيرته قبلة. ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم. رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزبُ الله ألا إن حزبَ الله هم المفلحون.

المسألة العاشرة:

كل ما أخبرَ به رسولُ الله ﷺ مِن خبر فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[٣]، سواء علينا انْبَنى عليه في التكليف حكمٌ أم لا[٤] كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهي فهو كما قال عليه الصلاة والسلام. لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به الملَك عن الله، وبين ما نفث[٥] في رُوعه وألقى في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على

---

(١) كما في حديث «الله الله في أصحابي! لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم الخ» رواه أحمد والبخاري في تاريخه والترمذي وأبو نعيم في الحلية اهـ من راموز الحديث.

(٢) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه ﷺ وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله. وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية، لا الآراء والمذاهب.

(٣) فإذا قال إن الملك ألقى في روعي كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا وصادق في مضمون الخبر.

(٤) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل وقوله لهم: «لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً» فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» فإن هذا ليس في الواقع خبراً، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبباً عادياً، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله: «لعلكم لو لم تضعوه الخ» فهو لم يذكره خبراً جازماً، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية، ولا مما قصد به الإخبار عن أمر يعلمه.

(٥) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام. وقوله: (وألقى في نفسه) هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته. ويكون الإلقاء مقروناً بخلق علم ضروري أنه منه تعالى. وهذا القدر مشترك بين الثلاثة؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضاً من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك. ولذا كانت الثلاثة حجة =

مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك معتبر يحتج به، ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه ﷺ مؤيد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه؛ ولكنا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله.

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ في رُوعي أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزقَها فاتّقوا الله وأجمِلُوا في الطّلب»[١] فهذا بناء حكم على ما ألقي في النفس. وقال عليه الصلاة والسلام: «أُرِيتُ ليلةَ القدرِ ثم أيقظَني بعضُ أهلي فنسيتُها، فالتمِسُوها في العَشْرِ الغوابِر»[٢] وفي حديث آخر: «أرى رُؤياكم قد تواطَتْ في السَّبْع الأواخِر، فمَن كان مُتحرِّيها فلْيَتَحرَّها في السَّبع الأواخر»[٣]. فهذا بناء من النبي ﷺ على رؤيا النوم[٤]. ونحو ذلك وقع في بدء الأذان ـ وهو أبلغ في المسألة ـ عن عبد الله بن زيد، قال[٥]: لما أصبحنا أتينا رسولَ الله ﷺ فأخبرته بالرؤيا فقال: «إن هذه لرُؤيا حقٌّ» الحديث! إلى أن قال عمر بن الخطاب: والذي بَعثك بالحقِّ لقد رأيتُ مثل الذي رَأى. قال فقال رسول الله ﷺ: «فلله الحمدُ فذاك أثبت» فحكم[٦] عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبني عليها الحكم في ألفاظ الآذان. وفي الصحيح:[٧] صلى رسول الله ﷺ يوماً ثم انصرف فقال: «يا فُلانُ ألا تُحْسِن صلاتَك! ألا يَنظُر المصلي إذا صلى كيف يُصلي فإنما

= قطيعة عليه وعلى غيره. والثلاثة وحي ظاهر، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم. وإن لم تحصل اجتهد. واجتهاده إنما يكون بالقياس، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره ﷺ. والاجتهاد وحي باطني.

(١) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام. وفي رواية أخرى للبزار زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته) والإجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا يؤدي إلى الوقوع في محظور.

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي ببعض اختلاف في اللفظ.

(٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي. وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر.

(٤) أي رؤياه ﷺ. وهو ظاهر في الرواية الأولى. وأما الثانية فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها.

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي كما في التيسير.

(٦) أي بطريق من الطرق المتقدمة، لا بمجرد رؤياهما.

(٧) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة. وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا.

يصلي لنفسه. إنّي والله لأُبصِرُ من ورائي[١] كما أبصرُ من بين يدي» فهذا حكم امرىء[٢] بني على الكشف. ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا.

فإذا تقرر هذا فلقائل أن يقول: قد مر قبلَ هذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله ﷺ يخصنا، وما يعمه يعمنا؛ فإذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما[٣] نحلها إياه ثم مرض قبل أن تقبضه[٤] قال فيه: «وإنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسِموه على كتابِ الله» قالت فقلتُ: يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته. إنما هي أسماءُ، فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية»[٥] وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية[٦] وهو على المنبر فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب، وهو معتاد في أولياء الله تعالى، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه. فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي ﷺ.

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة، وبسببه جلبتُ هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً؛ ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها.

فاعلم أن النبي ﷺ مؤيد[٧] بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطىء ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض. فما ظنك بغير ذلك؟ فكل ما حَكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقي إليه الملك عن الله عز وجل، وأما أمته[٨] فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون

(١) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في صبيحة الإسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان.

(٢) لعله (أمري) نسبة إلى الأمر، فإنه في معنى: أحسن صلاتك!

(٣) وهو عشرون وسقاً.

(٤) فأبطلها بحكم الشرع.

(٥) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل.

(٦) هو سارية بن زنيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام، فناداه عمر، فسمعه ورأى شخصه هناك، فتحيز للجبل فنجا. قال في تمييز الطيب من الخبيث: أخرج القصة الواحدي عن أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر، وأخرجها البيهقي في الدلائل، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء.

(٧) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق، وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لا نعتقد إلا ذلك.

(٨) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأنتم، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد.

رؤياه حلماً[١]، وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه[٢] واعتيد ذلك فيه وأطرد، فإمكان الخطأ والوهم باق. وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم.

وأيضاً فإن كان مثل هذا[٣] معدوداً في الاطلاع الغيبي فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله، كما في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام: «في خَمْسٍ لا يعلمُهُنَّ إلاّ الله، ثم تلا: ﴿إن الله عِندَه عِلْمُ السّاعةِ ويُنَزِّلُ الغَيْثَ﴾ [لقمان: ٣٤] إلى آخر السورة»[٤]. وقال في الآية الأخرى: ﴿وعِندَه مفاتحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلاّ هُو﴾ [الأنعام: ٥٩] واستثنى المرسلين في الآية الأخرى بقوله: ﴿عالم الغيب فلا يُظهِر على غيبه أحداً* إلا من ارتضى من رسول﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧] الآية! فبقي من عداهم على الحكم الأول، وهو امتناع علمه. وقال تعالى: ﴿وما كان الله ليطلعَكم على الغيب﴾ [آل عمران: ١٧٩] الآية! وقال: ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ [النمل: ٦٥] وفي حديث عائشة «ومن زعم أن محمداً يعلم ما في غدٍ فقد أعظم الفرية على الله»[٥]. وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت في أنه لا يعلم الله؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر، حسبما مر في باب[٦] العموم من هذا الكتاب. فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات.

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فمما لا ينبني عليه حكم إذ لم يشهد[٧] له رسول الله ﷺ. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم، ولكنهم لا يعامِلون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: «أراها جارية» فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكم. وعبارة «يا سارية الجبل» ـ مع أنها إن صحت لا تفيد حكماً شرعاً[٨] ـ هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها. وإن سلِّم

(١) أي والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث.

(٢) أي في غير هذه الجزئية التي يفرض الكلام فيها فإمكان الخطأ والوهم باق في هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه. وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود، لا الكشف ولا الرؤيا.

(٣) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير.

(٤) رواه البخاري ضمن حديث طويل.

(٥) أقرب الروايات إلى هذا اللفظ رواية مسلم في باب الإيمان، (ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد فقد أعظم على الله الفرية).

(٦) في المسألة السادسة منه. وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ بل له طريق ثان وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى.

(٧) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة.

(٨) بل نصيحة ومشورة.

فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطورُ حول حِمى أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره. فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على الحال التي يقال فيها «أرى» أو «أظن». فإذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم، لأنه صار من باب الحكم على الواقع[١]، فاستوت الخارقة وغيرها. نعم[٢] تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه. وهو غير ما نحن فيه.

ولا يقال: إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية، كالمستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرهما؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظناً، فيكون معتبراً.

لأنا نقول: ما كان من الظنون معتبراً شرعاً فلاستناده إلى أصل شرعي، حسبما تقدم في موضعه[٣] من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي ولا ظني. هذا، وإن كان النبي ﷺ ثبت ذلك[٤] بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

* * *

---

(١) أي لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع. فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم ـ إن كان هناك حكم ـ مبنياً على الواقع نفسه.

(٢) استدراك على ما قبله الموهم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبني عليها حكم أصلاً. يقول بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الإيمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها.

(٣) المسألة الثانية من الأدلة.

(٤) لا يصح رجوع اسم الإشارة إلى ما لم يستند إلى أصل قطعي أو ظني، لأن ما علم له ﷺ بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة. بل هو راجع لأصل الموضوع ـ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبي ـ أي لا يقال إن عمله ﷺ بمقتضى الكشف يصلح مستنداً لنا ولو ظنياً فنقيس أنفسنا عليه، لأنا نقول إنه قياس مع الفارق، وهو العصمة في حقه وعدمها في حقنا.

وهو القسم الخامس من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

(أ) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة[١] الاجتهاد. (ب) وطرف[٢] يتعلق بفتواه. (جـ) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

فأما الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى:

الاجتهاد[٣] على ضربين؛ أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق[٤] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة

(١) أي من جهة تنوعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذلك.

(٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها. والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني.

(٣) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع: إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها. فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لايخص طائفة من الأمة دون طائفة. وهو لا ينقطع باتفاق. والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه؛ فقال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد. وقال الجمهور: يجوز أن يخلو. وهو المذهب المنصور، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة، كقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ـ الحديث».

(٤) قال في المنهاج: تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً اهـ. وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة ثبتت. كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته.

في قبوله. ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين[1] محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وأشهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ منكم﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة[2] شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. و«طرف آخر» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها. «وبينهما» مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر[3]، فهو من أهل الوصية ومنهم من

---

(١) أي في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس.

(٢) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة. وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر. والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس. والشرط في الرواية والشهادة أدناها: وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة. هكذا عرفها الأصوليون. وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذي ذكره في جزئياتها. وهو ظاهر، وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك. إلا أن قوله: (في الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر - مثل هذا ليس بعدل، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة الخ. ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج. وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين. فقوله (وطرف آخر) أي خارج عنها وقوله (غامض) أي لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة.

(٣) إنما يتمشى كلامه في هذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه، والمسكين من لا يملك شيئاً. وهذا إذا ذكرا معاً. فإذا افترقا - كما هنا - اجتمعا. فالفقير هنا يشملهما معاً. فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر. والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً وخروجه عن الوصية ظاهر. والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر، لأن الحاجات تختلف، فقد يعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده. وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى. وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً. والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته.

لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً. وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفق[1]، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. فلا يمكن أن يستغني هاهنا بالتقليد، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا. فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهاد أيضاً وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات.

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمورٍ كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم: ومن القواعد القضائية «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة ـ بل لا يمكنه توجيه الحِجاج ولا طلب[2] الخصوم بما عليهم ـ إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل[3] القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

---

(١) النظر إلى حالهما معاً. هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع إلى ما قبله، لأن النظر في حالهما معتبر فيه الوقت. فليس زائداً على ما تقرر في الفروع.

(٢) تفسير لما قبله، فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر.

(٣) قال في تبصرة الحكام في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل. وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولكن الكلام في تمايزهما. ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة، (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لا يستند قوله إلى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف. والثاني ما ليس كذلك. غير أن الأنظار تضطرب، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا. مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده. فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم. فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه؛ ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال. =

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعين له قِسمُها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعينَ يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون. وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمِثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ مِثلُ ما قَتَلَ من النَّعَم﴾ [المائدة: ٩٥] وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهٰذا النوع المقتول، ككون الكبش مِثلاً للضبع، والعنزِ مثلاً للغزال، والعَناق مِثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الظباء. وكذلك الرقبة الواجبة[1] في عتق الكفارات، والبلوغ[2] في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك. ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد[3] في كل زمان؛ إذ

= واليتيم مدعى عليه التسلم. ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين. وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾ التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق. وبذلك كان مجرد قوله «سلمت» دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه، فيحلف اليمين ويستحق المال. قال القاضي شريح: وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إلي، فأول ما ارتفع إلى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعي ومن المدعى عليه؟ اهـ ملخصاً.

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم.

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه.

(٣) قال في المنهاج ـ بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب اهـ. فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً خلافاً لصنيع المؤلف. وفي إحكام =

لا يمكن حصول التكليف[1] إلا به. فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً. وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة[2] أنواع:

أحدها: المسمى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسمه[3] الغزالي إلى أقسام

= الآمدي ما يوافق طريقة المؤلف، فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط، بعدما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ. فأنت ترى الآمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول: (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع).

(١) أي لا يمكن توجه الخطاب إلا به، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها. أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته. أي لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد، فهذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهذا الإمكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطرو مانع كأمر المقيد بالمشي. وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع. والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل. والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل. وهذان واقعان. وبهذا اتضح كلام المؤلف.

(٢) الاجتهاد يكون في كل ما دليله ظني من الشرعيات، فيكون في دلالات الألفاظ، كالبحث عن مخصص العام، والمراد من المشترك، وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمل الخ كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك. وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني.

(٣) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع: (١) ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر، فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغي. (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض، فلا يعلل بها حكم أصلاً (٣) أو علم إلغاؤه في هذا =

ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[١] القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج[٢] المناط. وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[٣] القياسي. وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه[٤] ضربان؛ أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه. والضرب الثاني: ما يرجع إلى

= الحكم المبحوث عنه، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها. قال في المنهاج قال في المحصول: أن هذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت. هذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه. وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما بذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العلية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً ولما قال الغزالي لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس، ومنكريه، لرجوعه للقياس. هذا ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنفي الفارق.

(١) قال الآمدي: وهذا الضرب وإن أقربه أكثر منكري القياس فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط.

(٢) وذلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعتبرة، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما ساواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون علته وهذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة.

(٣) هو بعضه وإلا ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط.

(٤) لعل الأصل (إلا أنه) أي إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذي سيقبض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي إلى ممنوع. وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه.

تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق[١] المناط على قسمين: تحقيق عام؛ وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام.

وذلك أن الأول نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما. فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً لها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء[٢] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة. فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدقّ، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا الله يجعلْ لكم فُرقاناً﴾ [الأنفال: ٢٩] وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤتِي الحكمةَ مَن يشاءُ ومَن يُؤْت الحكمة فقد أُوتِي خيراً كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦٩] قال مالك: من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم؛ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ [الأنفال: ٢٩]. وقال أيضاً إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد. وقال: الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد. وقال أيضاً: يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد كره مالك كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ فسئل ما الذي نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره[٣]، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما

(١) أي في الجزئيات كما أشرنا إليه.

(٢) أي مما سيشير إليه بقوله: (يعرف به النفوس ومراميها الخ) أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق. ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد.

(٣) فكل منهما يدخله العجب به. والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج. فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب.

يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه[1] في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا.

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه. ولكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كلٌّ واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل. ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام: «سئل أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله. قال ثم ماذا؟ قال الجهاد في سبيل الله. قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»[2] وسئل عليه الصلاة والسلام «أيُّ الأعمال أفضل قال: الصلاة لوقتها. قال: ثم أيٌّ؟ قال: برُّ الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»[3] وفي النسائي عن أبي إمامة قال: أتيت النبيَّ ﷺ فقلت مُرني بأمر آخذه عنك. قال: «عليك بالصوم فإنه لا مِثلَ له» وفي الترمذي: أيُّ الأعمال أفضلُ درجة عند الله يوم

---

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فمرتبة هذا الخاص تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ.

(٢) رواه الشيخان.

(٣) رواه مسلم.

القيامة؟ قال: «الذاكرون لله كثيراً والذاكراتِ» وفي الصحيح في قول: «لا إلهَ إلا الله وحده لا شريك له الخ، قال: ولم يأت أحدٌ بأفضلِ مما جاء به»الحديث![١] وفي النسائي «ليس شيءٌ أكرم على الله من الدُّعاء» وفي البزار: أيُّ العبادة أفضل؟ قال:«دعاء المرء لنفسه» وفي الترمذي «ما منْ شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن» وفي البزار: «يا أبا ذرٍّ ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخلق وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده ما عَمِل الخلائق بمِثلهما» وفي مسلم: «أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال: مَن سلِم المُسلمونَ من لسانِه ويدِهِ» وفيه[٢]: «سئل أيُّ الإسلام خير؟ قال: تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تعرِفْ» وفي الصحيح: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر»[٣] وفي الترمذي: «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه» وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج» إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٤] إلى الوقت أو إلى حال السائل.

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه. وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[٥] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثير لا تطيقُه»[٦]. وقال لأبي ذر: «يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً، وإني أُحبُّ لك ما أُحبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم»[٧] ومعلوم أن كِلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله، وقد قال في الإمارة والحكم: «إن المُقسِطين عند الله على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمن» الحديث[٨] وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[٩] ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

---

(١) أخرجه الثلاثة والترمذي. وهو حديث طويل ذكره في التيسير.

(٢) أقول: وهو في البخاري أيضاً.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم.

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل.

(٥) أي ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية. فكان هذا من معجزات علم الغيب.

(٦) تقدم في (ج ٢ - ص ٢٦٤).

(٧) تقدم في (ج ١ - ص ١٧٧).

(٨) تمامه «وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم وما ولوا» أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ.

(٩) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠).

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال: كان[١] أبو بكر يُخافِت، وكان عمرُ يَجهر - يعني في الصلاة - فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي رَبِّي وأتضرع إليه[٢]. وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال أُوقِظُ الوَسْنانَ وأخسأُ الشّيطانَ وأُرضي الرحمن. فقيل لأبي بكر: «ارفعْ شيئاً» وقيل لعمرو: «اخفِضْ شيئاً» وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد إخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً.

وفي الصحيح[٣] «أن ناساً جاؤوا إلى النبي ﷺ فقالوا: إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلمَ به. قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريحُ الإيمان» وفي حديث آخر: «مَن وَجَدَ من ذلك شيئاً فلْيَقُلْ: آمنتُ بالله»[٤] وعن ابن عباس في مثله قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذلك فقل: هو الأوَّل والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شيء عليم»[٥] فأجاب[٦] النبيُّ عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي الصحيح[٧]: «إني أُعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إليّ منه، مخافَةَ أن يكُبّه الله في النار» وآثر[٨] عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم[٩] قوماً، ووكل قوماً إلى إيمانهم، لعلمه بالفريقين. وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر مالـه كله، وندب غيرَه إلى استبقاء بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعض مـالِك فهو خيرٌ لك»[١٠] وجاء آخـر بمثلِ البيضـةِ من الذهب، فردها في وجهه[١١].

(١) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي، ولفظهما مخالف لما هنا.
(٢) لفظ التيسير في كتاب الصلاة «أسمعت من ناجيت».
(٣) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود.
(٤) جزء من حديث رواه مسلم.
(٥) أخرجه أبو داود.
(٦) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ.
(٧) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي.
(٨) كما في حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين.
(٩) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته، فقال له (أمسك عليك الخ).
(١٠) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والسنائي.
(١١) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام: «يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يتكفف الناس» وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع.

وقال عليٌّ: «حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ الله ورسوله؟» فجعل إلقاء العلم مقيداً، فرب مسألة تصلح لقوم دون قـوم. وقد قالوا في الرّباني إنه الذي يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره. فهذا الترتيب من ذلك. وروي عن الحـارث بن يعقوب قـال: «الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان» فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة. وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ مِن أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الوَسواسَ. هذا مـع أن التطويـل مستحب، ولكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟»[1]

ولو تتبع هذا النوع لكثر جداً، ومنه ما جاء عن الصحابـة والتابعين، وعن الأئمـة المتقدمين. وهو كثير.

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[2] كما تقدم. وقد فرّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إنَّما جزاءُ الذينَ يُحاربونَ الله ورسولَه ويَسْعَوْنَ في الأرْضِ فَساداً أن يُقتَّلوا﴾ [المـائدة: ٣٣] الآيـة؟ إن الآية تقتضي مـطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد: فالقتل في موضع، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع. وكذلك التخيير في الأسارى من الفن والفداء. وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن، ولكن قسّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي. فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قـد يستبعد ببـادىء الرأي وبـالنظر الأول، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليـه لأن العلماء قلمـا نبهوا عليـه على الخصوص. وبـالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا[3] الاجتهاد المستدَلّ عليه[4]، وغيره من

---

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي. وكان معـاذ يطول بهم في الصـلاة فيقرأ بـالبقرة وفيهم أصحـاب الحاجات فشكوه، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل.

(٢) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص. وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص. فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته.

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول.

(٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً.

أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء، لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية(١). وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك.

أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق(٢) فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

وأما الثاني فباطل، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق.

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، عامٌّ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب، بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض

---

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أي لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً، أي وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية. وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات في كل من النوعين.

(٢) أي فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً، فرفع الاجتهاد فيها يؤدي إلى تكليف المحال، فلا وجه لهذه التفرقة. بقي أن يقال إن هذا غير ما أجراه في الدليل هناك، حيث قال: (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجعه إلى تكليف الغافل؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال. وهو جائز عقلاً غايته أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له.

الجزئيات دون السائر، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنهما ليسا سواءً[١]. والله أعلم.

المسألة الثانية:

إنما تحصل[٢] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم[٣] مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك[٤] المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات[٥]. واستقر بالاستقراء التام أن المصالح

---

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه، فإن تعطله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها.

(٢) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما.

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب. أما التمكن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة. وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف. ثم رأيت في إرشاد الفحول للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي ـ بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله ـ قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولا، ويقدمها على الجزئيات: كما في القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع اهـ. وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال ما لم يكن هناك معارض لها، فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس. ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه. كالعرايا وسائر المستثنيات. كما تقدم للمؤلف هناك.

(٤) أي الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة.

(٥) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه. فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح =

على ثلاث[١] مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فَهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة[٢] من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب[٣] في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف، محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً[٤] للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الإجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول

= بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد، فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت.

(١) أي لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلاً.

(٢) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزي الاجتهاد. فأما على جواز ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده. قال في المحصول: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة.

(٣) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن، لأنه جعله شرطاً وسمي هذا سبباً.

(٤) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفضلة ـ في كتب الأصول. وأنه لا يستغني بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك. فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً. كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال: (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد. وفهم المقاصد شرطاً أولياً. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود، ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزأين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها إلى الكليات.

فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك[١]، فكالثاني، وإلا فكالعدم.

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم[٢] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه. وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد. فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها:

أما الأول: وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[٣] الصحابة

---

(١) سيأتي له أن يصح أن يسلم المجتهد من القارىء، ومن المحدث، ومن اللغوي، ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الأحكام، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فما معنى قوله (كذلك؟) الذي يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه. نعم في شرح العضد لابن الحاجب في مسألة تجزي الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة في المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً. أما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له. فتأمل.

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم). فقوله: (فإن كان ثم علم) الجزئية الموجبة. وقوله: (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة. ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل الخ) و(وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقة لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعندما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق.

(٣) ولماذا نستثني الصحابة؟ وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد، من تجارب وطب وغير ذلك، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع.

ونحن نمثل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبني الحكم على ذلك، والحكم[١] لا يستقل دون ذلك الاجتهاد. ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع.

والثاني[٢]: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[٣] بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء أن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعَرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلِّم المجتهدُ من القارىء أن قوله تعالى: ﴿وامْسحوا برؤوسكم وأرْجُلِكم﴾ [المائدة: ٦] بالخفض مرويٌّ[٤] على

---

(١) أي والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل وقوله: (ولو كان مشترطاً الخ) هذا دليل ثان، محصله لو كان هذا شرطاً لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك بإجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات، غالباً، ولذلك أجمعوا على اجتهاده ﷺ في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ، فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم.

(٢) هو في الحقيقة دليل ثالث.

(٣) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه، حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته، وتمييز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه. فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود. وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه.

(٤) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب. إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية. إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسميه خصيصاً. وهذا إذا اشترطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك. لأنه اكتفى بقوله (مروي على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية.

الصحة، ومن المحدِّثُ أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿كُتب عليكم إذا حضر أحدكمُ الموت إن ترك خيراً الوصية﴾ [البقرة: ١٨٠] منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يطلق[1] على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام. بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات[2] مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز[3] النظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً. وهذا أوضح من إطناب فيه.

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده.

لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض[4] صحة تلك المقدمات. وبرهان الخلْف[5] مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب، فمسألتنا كذلك.

---

(١) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة.

(٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية، فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة. وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل.

(٣) في التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوي شرطية الإيمان. ثم ماهي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية، وهو غير معقول أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا، ولا يعد اجتهاداً في الشريعة. وقوله (تفرض صحتها) هذا غير كاف، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم. أما مجرد الفرض فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد. وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة، لأنها الكتاب والسنة وما يرجع إليهما. قال في التحرير وشرحه؛ وأما العدالة فشرط قبول فتواه، فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اهـ. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت. وقال الآمدي: شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به.

(٤) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة؟ أو أنه يؤول الأمر إلى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة. فتأمل.

(٥) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي هكذا؛ لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً. ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان =

والثالث: أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فصلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الإجتهاد في تنقيح[١] المناط، وإنما يفتقر[٢] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة. وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[٣] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّداً في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها.

فالجواب أن ذلك شرطٌ في العلم بمسألةٍ المجتهدُ فيها[٤] بإطلاق، لا شرطٌ في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصَّلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[٥] محال، بحيث يفرض تسليم

= المحال ثابتاً. توضع في الاستثنائي ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت، فالمطلوب حق. وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثني فيه نقيضه. وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبنى عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح.

(١) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة.

(٢) قال فيما تقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة. فقوله: (وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام.

(٣) بل دليله ينتج أكثر من ذلك: فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأساً فضلاً عن الاجتهاد فيها. ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها. ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولاً من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد. وهذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً.

(٤) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق).

(٥) مبني على ما سبق له. وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لا محل لها، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أمارة أن المجتهد في علم هذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكماً شرعياً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها.

صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بَنى عليه كان بناؤه صحيحاً؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وإن لم يحتج إليها عند التخريج وإنما يصح ذلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً. فتأمل قد وقع. ويبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء[١] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها، واعتُبِرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي. فإذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالب: وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه، لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه. وهو ظاهر.

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت، ما عدا علم الغريب[٢]، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض

---

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارىء واللغوي الخ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم، بل أرسلها دعوى مجردة. أما هذا المثال فواضح، لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً.

(٢) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه، لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً. أما المعنى الأول فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه، لأنه تعريف بمعنى المفردات.

والقافية، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية. وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان[١] في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها[٢] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة. فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقَصه من فهمِ الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليلِ وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم. وقد قال الجرمي: أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه. وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث، وكتابُ سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني. ومن هنالك كان الجرمي على ما قال، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار.

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[٣] والسنة.

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم[٤] تقريره. وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر

(١) أي أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد، وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول، فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز.

(٢) يعني فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربي، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها. بل لا بد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك.

(٣) لعل الأصل من الكتاب.

(٤) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة.

الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد. ثم قال: والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو، وهذا أيضاً صحيح، فالذي نفى اللزوم فيه[١] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[٢] العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة. وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبنى في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين. وقد أشار الشافعي في رسالته إلى هذا المعنى[٣]، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبيء أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد، ثم قال: فمن جهل هذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة ـ فتكلَّف القولَ في علمها تكلف ما يجهلُ بعضَه، ومن تكلف ما جهل وما لم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه. هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه. وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو

---

(١) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه، لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشترط أن يعرف الجميع، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً. وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال: (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد.

(٢) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر.

(٣) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلته قال: وإنما أتى الشافعي بالأغمض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان الخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال.

من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[١] ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

وأما الثالث من المطالب: وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها فقد مر ما يدل عليه؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته، كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً، فلا يضره في صحة برهانه تقليدُه لصاحب ما بعدَ الطبيعة وهو المبرهِن على وجودها، وإن كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم يقدح ذلك في صحة اجتهاده، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلَف على اجتهاد المقوِّم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك.

المسألة الثالثة:

الشريعة كلها ترجع[٢] إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور.

أحدها: أدلة القرآن. من ذلك قوله تعالى: ﴿ولو كانَ مِن عِندِ غيرِ اللهِ لوَجدُوا فيه اختِلافاً[٣] كثيراً﴾ [النساء: ٨٢] فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي

---

(١) كأسباب النزول ومواقع الإجماع.

(٢) أي فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع. ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين في الطريق الذي يريده الشارع.

(٣) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلاً. وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض. والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء

قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال. وفي القرآن: ﴿فإنْ تنازَعتمْ في شيءٍ فرُدُّوه إلى اللهِ والرَّسولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية! وهذه الآية صريحة في رفع[١] التنازع والاختلاف، فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهذا باطل[٢]. وقال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالَّذينَ تفرَّقوا[٣] واختَلَفوا مِن بعدِ ما جاءهُم البيِّناتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] الآية! والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهذا غير صحيح. فالشريعة لا اختلاف فيها. وقال تعالى: ﴿وأنَّ هذا صِراطي مُسْتقيماً فاتَّبعوهُ ولا تَتَّبعُوا السُّبلَ فتفَرَّقَ بكم عن سبيلِه﴾ [الأنعام: ١٥٣] فبين أن طريق الحد واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها. وقال تعالى: ﴿كان الناسُ أمَّةً واحدةً فبعثَ الله النبِيِّين مُبشِّرينَ ومُنذِرينَ وأنزَلَ معهُم الكتابَ بالحقِّ لِيحكمَ بينَ الناسِ فيما اختلَفوا فيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين. وقال: ﴿شَرَعَ لكمْ منَ الدِّينِ ما وَصَّى به نُوحاً﴾ [الشورى: ١٣] ـ الآية إلى قوله: ﴿ولا تَتفرَّقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣] ثم ذكر بني إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم، فقال: ﴿وما تفرَّقوا إلا مِن بعدِ ما جاءهمُ العلمُ بَغياً بينهم﴾ [الشورى: ١٤] وقال تعالى: ﴿ذلكَ بأنَّ الله نزَّلَ الكتابَ بالحقِّ، وإنَّ الَّذينَ اختلفُوا في الكتابِ لَفي شِقاقٍ

= بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام. على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة، فإنها كما تشمله تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم، فالدليل أخص من المدعي. ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف.

(١) أي عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها. والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبني عليهما.

(٢) أي عبث لا يطلبه الله تعالى. أي وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب، فيكون عبثاً. إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعي تبقى شبهة في المقام: وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم. وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية.

(٣) وقد يقال أن التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين. وتكفير بعضهم بعضاً، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف. ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ الله! فقوله: (والبينات هي الشريعة) نقول: بل أخص. فلا ينتج المطلوب.

بَعيد﴾ [البقرة: ١٧٦]، والآياتُ في ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد. قال المُـزَنِيُّ صاحب الشافعي: ذمّ الله الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة.

والثاني: أن عامة[١] أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذّروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ ـ من غير نص قاطع فيه ـ فائدةٌ[٢]، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع. فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة. وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم[٣] والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه[٤] ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها، وذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما، أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح. فالأول يقتضي «افعَلْ»، «لا تفعلْ» لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق. والثاني باطل، لأنه خلاف[٥] الفرض. وكذلك الثالث، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما. فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

---

(١) لم يخالف إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة. والصحيح أن خلافه لفظي، لأنه يسميه تخصيصاً. ولم يخالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً. والعنانية منهم إلى امتناعه سمعاً، أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجيزونه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ ولكنهم قالوا للعرب خاصة.

(٢) أي لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط.

(٣) أي فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً.

(٤) أي كالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

(٥) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب. ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً. =

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين.

لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف. وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[١] من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده، لأنه إذا قال[٢] في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل» فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: «لا تفعل» ولا طلب تركه، لقوله: «افعل»

= وقوله (وكذا الثالث) أي يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض إنهما مقصودان معاً للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق إلا الأول) أي لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق.

(١) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدين، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه. ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما أفرده بهذا الدليل الرابع، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه. ولو صور الدليل هكذا: اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافاً، لكان لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجني له ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدين. ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه.

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق. غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به ويكون حينئذ خللاً في المأمور، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع إلى تكليف الغافل. فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير. لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به. فلا تكون هناك حاجة إلى هذا رأساً. إلا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف، يعني فيكون عبثاً، وهذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه.

فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

فإن قيل: إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع. والدليل عليه أمور:

منها: إنزال المتشابهات[١]؛ فإنها مجال للاختلاف، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك. هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع[٢] مجال الاختلاف جملة.

ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية[٣] وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض ومجال[٤] الاجتهاد لما قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك. ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأ فله أجرٌ وإن أصاب فله أجران»[٥] فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع محاله.

ومنها: أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا[٦]: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة

---

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية. وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هي المتشابهات الإضافية.

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد، كما يدل عليه السياق والسباق.

(٣) كما ذكروه في معارضات القياس كقول الحنفي مسح الرأس مسح، فلا يكرر، كمسح الخف. فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن، فيكرر، كالغسل.

(٤) أي فوضعه للشريعة مراعياً فيها شرعية القياس، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الأنظار، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصوداً له، فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ).

(٥) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود.

(٦) رأى الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد. والمختار أن الحق واحد، من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضاً. وهو رأي الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الفقهاء.

على الجملة. وأيضاً فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضاً فطائفة[١] من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصحابي حجة، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك. وقد نقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتدَيْتم»[٢] فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

وقال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سَعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله. وعنه أيضاً: أيَّ ذلك أخذتَ به لم يكن في نفسك منه شيء ومثلُ معناه مروي عن عمر بن عبد العزيز، قال: ما يسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعَم؛ قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق. وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة. وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء.

وأيضاً فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء[٣] وهو من ذلك في سَعة. وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن[٤]

---

(١) قال في التحرير: والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية، إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين. وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر. قال الشافعي: لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير، إلا على وجه النسخ. وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع. وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد.

(٢) تقدم (ج ٤ ـ ص ٧٦).

(٣) أي ولا يلزمه البحث عن مرجح، ولاالتعرف عن الأفضل، ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد. وسيأتي له المبحث مستوفى ـ يعني وهذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة.

(٤) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا =

ثَم ترجيح فله الخِيرَة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة. والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة، فإنها من المواضع المخيلة.

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعي فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[١] لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده. وكونها[٢] قد وضعت ﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عن بيِّنةٍ ويَحيا مَن حَيَّ عن بيِّنةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه، فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مُختلِفين إلا مَن رَحِمَ ربُّكَ. ولذلكَ خلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩] ففرق بين الوضع القدَرِيِّ[٣] الذي لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة. وقد قال تعالى: ﴿هدىً للمتقين﴾[٤] [البقرة: ٢] وقال: ﴿يضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦] ومر بيانه في كتاب الأوامر، فمسألة المتشابهات من الثاني[٥] لا من الأول، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع

= موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الإمارتين وفيه تسعة مذاهب: أحدها هذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر. وقيل يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر.

(١) أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية.

(٢) أي وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية ﴿ليهلك من هلك﴾ الخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية.

(٣) أي الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيتان، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذي يلزمه الأمر فيما يطلب شرعاً والنهي فيما ينهى عنه شرعاً بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي.

(٤) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدري والشرعي معاً. وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لإعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم.

(٥) أي الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: (وقد قال تعالى: هدى للمتقين الخ) وقوله: (لا من الأول) أي الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل.

الاختلاف شرعاً[١] بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم. ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون. فليس في المسألة إلا أمر[٢] واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذاً لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه. وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطىء[٣]، بل كان يكون الجميع مصيبين، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة، لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً. وإن قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلَّده، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية[٤]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[٥] لكان فيه حجة. وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران، فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك

(١) أي حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع.

(٢) وهو طلب الإيمان به من الجميع.

(٣) أي راسخ في العلم وزائغ. يعني وقد قسمهم الله إلى القسمين. وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتباً على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال إن هذا الجواب ضعيف، لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال فقوله: (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ) أي كما تقتضيه الآية الكريمة.

(٤) أي ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره.

(٥) أي بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأي غيره منهم.

لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً[١] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفى ما عداه.

وقد مر[٢] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أن أحداً منهم يقوله.

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين؛ أحدهما: أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع. والثاني: على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم، أي أن من استند إلى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجةً في نفس الأمر بالنسبة إلى كل[٣] واحد فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد. قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين. ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك. قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا. قال ابن عبد البر: كلام إسماعيل هذا حسن جداً. وأيضاً فإن قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم[٤]. وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين، فكان ذلك عندهم عامًّا في

---

(١) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد) لأنه إن حصل تعارض جمع، أو رجح وإلا وقف.

(٢) جواب عن قوله: (وأيضاً فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية إلا حقيقية، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره.

(٣) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين

(٤) أي من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد.

الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة. فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلق به عملٌ إلى عالِمِه على مقتضى قوله: ﴿والرَّاسخونَ في العلم يَقولونَ آمنَّا به﴾ [آل عمران؛ ٧] ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال، لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة، فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي؛ والفِطَرُ والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع. فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهمُ القدوةُ في فهم الشريعة والجري على مقاصدها ـ لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانٌّ الاختلاف في إصابة الحق فيها، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة. فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذلك ـ والله أعلم ـ قال عمر بن عبد العزيز: ما يسُرُّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم. وقال: ما أحِبُّ أن أَصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا.

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميِّ المفتِيَ، فتَعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقولُ مَن قال: «إذا تعارضا عليه تخيَّر» غير صحيح من وجهين؛ أحدهما: أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً. والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه. وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معيَّن من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً، وقولاً، وعملاً. فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع. ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار؛ وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي. فثبت[١] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا =

يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصح أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها، إذ لو صح فيها وضع فرع واحداً على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم البطلان فما أدى إليه مثله.

فصل

وعلى هذا الأصل ينبني قواعد: منها[١] أنه ليس للمقلد[٢] أن يتخير[٣] في

= في فروعه) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جار على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً (فكان ذلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ).

(١) أي متى ثبت الأصل المتقدم، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد. إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل فلهذا أعاده.

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية «وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة. وهذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير سواء أتساووا أم تفاضلوا. واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره. قال الآمدي في نهاية المسألة: ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اهـ. والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بإزاء موضوع المؤلف، فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أي صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف، ويبرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه. فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي إن مذهب الخصوم أولى» ويتم للمؤلف مطلوبه.

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ، وبالإجماع، ورجوع القاضي إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعاً فهي حجة شرعية، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً. والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد. وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً.

(٣) في المسألة ثمانية أقوال: والتخيير لأكثر أصحاب الشافعي والشيرازي والخطيب والبغدادي والقاضي. والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في إثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني كما =

الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد. فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقوّاه بما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»[1] وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتي صحابياً أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه. وأما إذا تعارض عنده قولاً مفتيين فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مر ما فيه، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها. وأيضاً فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد. ولو جاز تحكيم[2] التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم وهو باطل بالإجماع. وأيضاً فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿فإن تنازعْتُم في شيء فرُدُّوه إلى الله والرسـول﴾ [النساء: ٥٩] وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[3] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة. فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول. وهذه الآية[4] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: ﴿ألم ترَ إلى الذينَ يزعمون أنهم آمنوا بما أُنزِل إليكَ﴾ [النساء: ٦٠] الآية[5]! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت

= يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني. وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في التبصرة، فإن به فصولاً ممتعة جداً في هذا الموضوع وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا. وفي فتاوي الشيخ عياش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هذا الموضوع.

(١) تقدم (ج ٤ ـ ص ٧٦).

(٢) أي فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختيـاره قولاً من الأقـوال المنسوبـة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني. ومن يدعي الفرق عليه البيان. على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع.

(٣) وهي الترجيح هنا

(٤ و٥) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى، إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب. فعليك بالرجوع لكتب التفسير.

قوله: «أصحابي كالنجوم» وأيضاً فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل. وأيضاً فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

لا يقال: إذا اختلفا فقلد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز[1] فكذلك بعد لقائه، والاجتماع طردي.

لأنا نقول: كلاً، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل. أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطّلع عليهما المجتهد. ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ ههنا، واتباع الهوى ممنوع فلا بد من هذا القصد. وفي هذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعاً إلاّ هواه.

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال، اتّباعاً لغرضه[2] وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته

---

(١) أي بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق.

(٢) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة).

ففيه من المعايب ما تقدم. وحكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيته. قال له البهلول: مالك يقول إنه يحنث[١] في زوجته. فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول وإنما أردت غير هذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال فتردد إليه ثلاثاً كل ذلك يقول له البهلول قولَه الأول. فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال: يا بن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: «قال مالك». «قال مالك» فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسنُ يقول: لا حنث عليه في يمينه فقال السائل: الله أكبر، قُلِّدها[٢] الحسن أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد. وفي المَوَّازِيَّة كتب عمر بن الخطاب: لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك. قال ابن المواز: لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد. وذلك عندي أن يقضي بقضاء بعض مَن مضى، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد. ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضي على هذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعلَ. فهذا ما قد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً. وما قاله صواب؛ فإن القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرق التهمة للحاكم. وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهذا كله.

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياء من جماعتهم، وردفته قضية أخرى

(١) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده، حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراهاً يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر، فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً - ندباً أو وجوباً على الخلاف - لأجل سلامة ذلك الغير. ومحل الحنث إذاً يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه. أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين. وهذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والإلتزامات.

(٢) معناه أخذها في عنقه كالقلادة، أي أنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً فأعمل بقوله والعهدة عليه. وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته.

كتب بها إلى يحيى، فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه. فلما انصرف إليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله. فقال له يحيى: وتفعل ذلك صدقاً؟ قال نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله، متخيراً في الأقوال، فأما إذ صرت تتّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيّ إن رضيته منك، فاستعفِ مِن ذلك فإنه أستر لك، وإلا رفعتُ في عزلك. فرفع يَستعفِي فعُزل.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها عياض، وكانت مما غَضَّ من منصبه. وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته، وأن لا يفتي أحداً، فأقامْ على ذلك وقتاً؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه، لمقابلته مُتنزَّهَه وتأذيه برؤيتهم أوانَ تطلُّعِه من عَلاَلِيِّه، فقال له ابن بقي: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس. فقال له: فتكلمْ مع الفقهاءِ فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة. فتكلم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً. فغضب الناصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم. فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده. وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ، فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة، فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه. وابن لبابة ساكتٌ فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد الله؟ قال: أما قولُ إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء. وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة؛

---

(١) في كتاب البدائع في مذهب الحنفية: أنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا ومثله إذا =

وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجشر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السُّنة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلد ذلك رأياً. فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له محمد بن يحيى: ناشدتُكم الله العظيم، ألم تنزل بأحد منكم مُلِمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء، فكلهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أنهِ إلى أمير المؤمنين فُتياي. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعوض المرضي من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَةِ عَجَب[1]، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر. ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّه الوثائق، ليكون هو المتولي لعقد هذه المعاوضة. فهنى بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا. فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطه الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة. قال القاضي عياض ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال: ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذي حل سجلٍ السخطة إلى سجل السخطة، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه. أو كما قال.

وذكر الباجي في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[2] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك؛ فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن

= حكم به حاكم. أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم.

(١) في زيادات شارح القاموس في مادة منية ما نصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى - إلى أن قال: ومنية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفي بالأندلس سنة ٣٠٥). فقوله في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة) لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها إسماً لهذه البلدة بالأندلس.

(٢) أي ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح. إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هذا نظراً واستدلالاً. وأي شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم؟ مع قوله (ولا يميل الخ)

القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره. قال: ولقد حدثني مَن أُوَثِّقُه أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأُفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردت من سفري؛ فسألت أولئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي. فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعُهم بالشفعة، فقضى لي بها، قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه. قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه. قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها «لعل فيها رواية؟» أو «لعل فيها رخصة» وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة. ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وأنِ احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ [المائدة: ٤٩] الآية! فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟

هذا ما ذكره. وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه[1] لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً. والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى. وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر.

---

(١) المراد به غير المجتهد، ممن يعرف أقوال المجتهدين، لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه. فالمجتهد من باب أولى.

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظراً آخر[١]، بل في غير ذلك. فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع. وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد متعمداً وما ليس بحجة حجة.

حكى الخطابي في مسألة البِتع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه. قال وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة[٢] على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه. ومِن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة. والتوفيق بيد الله. وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله. ولكن نقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله.

---

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعي الخلاف بعد الوقوع والنزول، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاداً آخر.

(٢) أي وقد بينت فيما اختلفوا فيه: من مسكر غير العنب، وأنواع الربا، ونكاح المتعة، والصرف، وغيرها. فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف.

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي.

أما الأول: فلا يصح على الإطلاق، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي. فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر. ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة. وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر. ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد لم يكن بدٌّ من الإنضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان[1] ما وجده، ثم بمذهب فلان. فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط. وهذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

وأما الثاني: فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث[2] خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق. وإن بلغها لم يصح به القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول. وأيضاً فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به. فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا.

وأما إن كان عامياً: فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فإن العبد في تقلباته دائر بين لَمَّتين لَمّة ملك، ولمّة شيطان. فهو

---

(١) هو ابن القاسم، كما قاله الباجي.

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر. وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله (وإن بلغها الخ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً. فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة. على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح. فليست تخييراً بين الفعل والترك.

مخير بحكم الابتلاء[١] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: ﴿ونفسٍ ومَا سَوّاها فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨] ﴿إنا هديْناهُ السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [الإنسان: ٣] ﴿وهديناهُ النَّجْدَينِ﴾ [البلد: ١٠] وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[٢]. والهوى لا يعدوهما. فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له «أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق» فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: «في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت؟» فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول ما فعلت إلا بقول عالم، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[٣] رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الإنتقال إلى مذهب بكماله فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فمسلم. وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك. بل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ بالحَنيفِيَّةِ السَّمْحة»[٤] يقتضي

---

(١) أي لا بحكم التشريع، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أي طلب الفعل أو الترك.

(٣) اختلفوا هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟ فقال له جماعة، وقال الأكثرون لا يلزمه، وبه قال أحمد. أما إذا التزم مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر: وهل هو يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل؟ فمنعه بعضهم مطلقاً، وأجازه بعضهم كذلك، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما. أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال أحمد والمروزي: يفسق. وقال الأوزاعي: من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام. وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرخص. وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله؛ فتتبع الرخص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف. وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح، ما لم يترتب عليه التلفيق، وإلا منع، فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف تفسير (من منع) إلا على قول ضعيف. وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب. وعليه فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الخ) تفسيراً، لأنه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه.

(٤) تمامه «ومن خالف سنتي فليس مني» أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره.

جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح. وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها. وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها. فما قاله عين الدعوى. ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى. فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فإن تنازَعتُم في شيءٍ فرُدُّوه إلى الله والرّسولِ﴾ [النساء: ٥٩] وموضع الخلاف موضع تنازع، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيه الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[1] عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب. فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر. ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الإنتقال عنها؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة. ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولأحكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع.

(١) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله. وقد عرفت ما فيه.

فأجاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع[١] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت. قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه. فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب. وهذا من المفسدات[٢] التي لا خفاء بها؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز. فانظر: كيف لم يستجر ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه؛ بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله. فلو فتح لهم هذا الباب لانحلّت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة.

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملةً في اتباع[٣] رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالإنسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل[٤] إلى اتباع الخلاف، وكالإستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيَّالاً لا ينضبط[٥]، وكترك[٦] ما هو معلوم إلى ما

---

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب.

(٢) لأنه يكون تحكيماً للهوى، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته. ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته.

(٣) راجع التحرير لابن الكمال في الأصول في باب التقليد، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب. وقال شارحه: لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلم صحة الإجماع فقد روي عن أحمد عدم تفسيق متتبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق.

(٤) كما يقول الله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون﴾ الآية!

(٥) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد.

(٦) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذلك الزمان. أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة.

ليس بمعلوم. لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية[١] بترك الإنضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق[٢] إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها. ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك، ولكن فيما تقدم منه كاف. والحمد لله.

فصل

وقد بنوا أيضاً على هذا المعنى مسألة أخرى وهي:

هل يجب الأخذ بأخف القولين؟ أم بأثقلهما[٣]؟ واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿يريدُ الله بِكُم اليسرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية! وقوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين مِن حرَج﴾ [الحج: ٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضِرار»[٤] وقوله:

(١) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرىء أهل الفساد. ويندرج فيها كل ما شرع لسياسته الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الأنساب كحد الزنا. أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزير؛ كجزاء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب والضرب والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الإيمان. ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيه بها، ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره. فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس. وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم فتضيع الحقوق وتعطل الحدود ويجترىء أهل الفساد.

(٢) كما إذا قلد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر، وصلى، فهذه صلاة مجمع منهما على فسادها: وكما إذا قلد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود.

(٣) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب ـ كما قال المؤلف ـ الرجوع للدليل الشرعي لا غير، سواء أقضى بالأخف أم بالأثقل. ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق.

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

«بُعِثتُ بالحنيفيَّةِ السَّمحة»(١). وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل. ومن جهة القياس أن الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هذا ما تقدم(٢)، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذلك سميت تكليفاً، من الكلفة وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك، ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف، وهذا محال. فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن، وفي المضار الحرمة. وهو أصل قرره في موضع آخر. وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد(٣) وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

فصل

فإن قيل(٤): فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به(٥) الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام مراعاة(٦) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام

---

(١) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٤٥).

(٢) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها؛ واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها.

(٣) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة.

(٤) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق.

(٥) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف.

(٦) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة.

إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع. بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[1] المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف. وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[2]، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول[3] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[4]، فليس جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران

---

(١) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه، فيمضي بالثمن نفسه.

(٢) أي في أدلة أصل المسألة.

(٣) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها. وإلا فحق العبارة العكس.

(٤) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جداً كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للمالكي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعي، وسيأتي في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبني على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح.

الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي[١] للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله.

على أن[٢] الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي. واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالإستنباط. ولو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً. فكذلك إذا[٣] علق هذا الحكم عليه بالاستنباط. وما قاله غير ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن هذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلبٌ عن المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول: لو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط. ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الإحتياط. وهكذا كل[٤] مسألة تفرض على هذا الوجه.

والثاني: أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل. ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب الماء السخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط. فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال.

فإن قال إنما أُعني ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل.

قيل: لمْ تُفصِّلْ أنت هذا التفصيل، وأيضاً فمن طرق[٥] الإستنباط ما لا يلزم فيه

---

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد. والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلته هنا، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغاير هذا.

(٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف.

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع.

(٤) أي سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها.

(٥) أي من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أي كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه، كالحرمة مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً =

ظهور معنى يستند إليه؛ كالإطراد والانعكاس ونحوه. ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[١]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتج المانعون بأن الخلاف[٢] متأخر عن تقرير[٣] الحكم، والحكمُ لا يجوز أن يتقدم على علته. قال الباجي: ذلك غير ممتنع؛ كالإجماع، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا. وأيضاً فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الإجتهاد، وهذا كان حالَه في زمان رسول الله ﷺ، فلم يتقدم على علته. والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم، بل هو أصل[٤] الحكم. وقوله «إن معنى قولنا مختلف فيه كذا» هي عين[٥] الدعوى.

فصل

ومن القواعد المبينة على هذه المسألة: أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك[٦]؟ أم لا؟ أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو متفرقين فهو

= حل، فلما حدث السكر حرم، فلما زال بالخلية حل. ولا تظهر فيهما المناسبة أي المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه. فما فرقت به غير تام.

(١) وهو التأويل السابق الذي أجاب به مَن لقيه من علماء فاس وتونس. وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف، فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع، لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه، أما الجواب السابق فإنه سلمه وقلنا أنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك.

(٢) أي الذي جعل علة للحكم.

(٣) أي بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ.

(٤) أي أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذاً من الأدلة، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالأجزاء وعدمه. فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه.

(٥) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذي ـرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى عليه. وهذا غير المعنى الذي يدعيه، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد دونه محلاً للاجتهاد.

(٦) أي عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب العطف على المرجوح بحسب =

التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح. وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الإختلاف في الشريعة. وقد مر إبطاله. وهكذا يجري الحكم في المقلد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه. ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الرابعة:

محال الإجتهاد المُعتَبرِ هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[١] المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب[٢] من الشارع أو لا. فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[٣] إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره. وإن أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا. فإن لم يظهر

= مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجبي منه يا سودة) وهذا مستند مالك فيما كره أكله، فأنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة.

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح، ليشمل المعتقدات، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة، فإنها إنما تظهر في المعتقدات.

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالإستدلال. فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضاً صرفاً لا وجوداً له، وإما أن يكون من مرتبة العفو. وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد.

(٣) قال في التحرير وشرحه: نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الإباحة الأصلية، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع. وقال في المنهاج: من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ، فيغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل. وقال العضد شارح ابن الحاجب: لا نسلم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه، أي فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة، وإن سلم أنها لا تكفي فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة، وهو معنى التخيير. وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارس في الترمذي وابن ماجة (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف، ولكل دليله وحجته. تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا.

له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطىء قطعاً. وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن[1] يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي[2] إما إلى العلم وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو[3] رجع إلى قسم المتشابهات، والمُقدِمُ عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النفي أو في الإثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيب؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع

---

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حينئذ، لا بمعنى أحد الأمرين. فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولا).

(٢) أي إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون. وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون، فإذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره، ولكنه بعيد عن الفرض.

(٣) قد فرض أن واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر، إلا أنه غير قطعي. فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات. وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذي قال فيه (فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والإثبات فهو قسم المتشابهات؟) لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا (لم يقو في إحدى الجهتين) أي فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما. وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده. والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله (وهو الواضح الإضافي في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين) الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي.

إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر. وربما جعله بعض[١] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه، فلذلك صار إضافياً لتفاوت[٢] مراتب الظنون في القوة والضعف. ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه، فثبوت العلم مع نفيه نقيضان، كوقوع التكليف وعدمه، وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذلك. وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان، كالوجوب مع الندب أو الإباحة أو التحريم، وما أشبه ذلك[٣].

وهذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثله يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذلك أنه نهي عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته[٤] في الأول وقلته مع عدم[٥] الإنفكاك عنه في الثاني. فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[٦]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

---

(١) أي وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين.

(٢) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح. وكذا بناء التشابه عليه، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره فيجيء التشابه.

(٣) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهكذا من المتقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات.

(٤) أي مع إمكان الإنفكاك عنه.

(٥) أي أنه لا يتأتى التحرز عنه، فهو ضرورة عمت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته. والأول جمع وصفين: الكثرة وإمكان التحرز منه. وما بينهما ما فقد أحد الوصفين، فأشبه بذلك كلاً من الطرفين في وصف، فجاء الاختلاف.

(٦) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب.

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكـاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين[١] فصار الحلى المباح الإستعمال دائراً بين الطرفين، فلذلك وقع الخلاف فيها. واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما، فوقع الخلاف فيه. واتفقوا على أن الحر يَملِك، وأن البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين. واتفقوا على أن الواحد للماء قبل الشروع في الصـلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك[٢] دائر بين الطرفين، فاختلفوا فيه. واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة. وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقروا بالقبول فإجماع بإتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[٣] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه. والمبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن[٤] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرحاً به[٥] ليس من الأمة، فالوسط[٦] مختلف فيه: هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصـوف بأوصـاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[٧] إليه بناء

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما. والعروض فقدت المعنيين، فاتفق على حكم كل. أما الحلى فأخذ وصفاً واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية، فجاء فيه الخلاف.

(٢) أي من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء.

(٣) أي وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لإعادة بإنكار حينئذ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً. أما قبل ذلك فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة، فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي، والجبائي إجماع بشرط انقراض العصر.

(٤) كالإبتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة. فهذا باتفاق ليس بكفر.

(٥) كغلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون أن علياً الآله الأكبر، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي فهذا كفر باتفاق.

(٦) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح، كالمجسمة ومنكري الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه.

(٧) أي من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله: (وفي عدم إضافة أمور الخ) أي كالأفعال التي تعتبر شروراً، فبعضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد. والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك. فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود.

على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها.

فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً بـه في العقليات أو في النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الإختلاء.

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنـه يصير بصيراً بمواضع الإختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له. ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبدَ اللهِ بنَ مسعود! قلت: لبيك يا رسول الله! قال: أتدْرِي أيُّ الناسِ أعلمُ؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصّراً في العمل، وإن كان يزحفُ في إستِه»[1] فهذا تنبيه[2] على المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الإختلاف. فعن قتادة: من لم يعرف الإختلاف لم يشَم أنفُه الفقه. وعن هشام بن عبيد الله الـرازي: من لم يعرف اختـلاف القراءة فليس بقارىء، ومن لم يعرف إختلاف[3] الفقهاء فليس بفقيه. وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناسَ حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[4] من العلم ما هو

---

(١) ذكره بطوله في مجمع الزوائد وقال: رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وفيه عقيل بن الجعـد، قال البخاري: منكر الحديث.

(٢) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون إلا بمعرفة مواقع الاختلاف. فصح أنه تحريض على هذه المعرفة.

(٣) أي المبني على اختلاف أدلتهم لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل.

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح، فإنه إذا لم يعمل اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنة الترجيح، فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً. أما شبه العامي فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف، إن كان مثله يصح له أن يفتي، وفيـه الخلاف المشهور.

أوثقَ من الذي في يديه. وعن أيوب السختياني وابن عيينة: أجسرُ[١] الناس على الفتيا أقلهم علماً بإختلاف العلماء. زاد أيوب: وأمسكُ النـاسِ عن الفتيا أعلمهم بـاختلاف العلماء. وعن مالك: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلفَ الناس فيه. قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ. وقال يحيـى بن سلام: لا ينبغي لمن لا يعرف الإختـلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إليّ. وعن سعيد بن أبي عروبة: من لم يسمع الإختلاف فـلا تعده عـالماً. وعن قبيصـة بن عقبة: لا يفلح من لا يعـرف اختلاف الناس.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزري وغيره.

المسألة الخامسة[٢]:

الإجتهاد إن تعلق بالإستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن[٣] اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً[٤] خاصة.

والدليل على[٥] عدم الإشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري

---

(١) يوضح ما قبله.

(٢) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه. ولو ذكرنا عقبها لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها.

(٣) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها.

(٤) أي في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الأبواب إن قلنا إنه لا يتجزأ.

(٥) للمؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطهما في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبـارة سقط. والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ).

أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق[١] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي. ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[٢] الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الإجتهاد القياسي غير[٣] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً؛ أو بالعلة[٤] المنصوص عليها أو التي أومىء إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هذا النوع[٥] يرجع الإجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حكي عنهم يأخذون أصول إمامهم

---

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وأن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ.

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين: لا فهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية.

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم في بادىء الرأي. أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الأيماء في مراتبهما الكثيرة فلا يظهر، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكاف، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعتراضات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه.

(٤) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو مومأ إليها. أما باقي أعمال القائس فلا تحتاج إلى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً.

(٥) أي الثاني وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ. وقوله: (يأخذون أصول إمامهم) أي مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء.

وما بني عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوي على مقتضى ذلك. وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته: وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الإجتهاد والفتوى، ولا حلّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلمّا لم يكن شيء من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلفاء بالإقدام فيه. فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه. هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق والله أعلم.

المسألة السادسة:

قد يتعلق الإجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربيـة، لأن المقصود من هـذا الإجتهاد إنمـا هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به[1] من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضي؛ كالمحدث العارف بأحْوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[2]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[3] وكذلك القارىء في تأدية[4] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب

---

(١) خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص، فإننـا لا نحتاج إلى اللغة العربية ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط؟ أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بتقرير طبيب عارف.

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا. فلا بد في هذا النوع من علم العربية. أما الترجيح بالإسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية.

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل المنهاج للبيضاوي

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلاً.

فيها، والعادّ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين، ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك[١] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[٢] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرف العادة، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها، ولا كلام فيه. وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[٣] لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك؛ إذ فرض من لزوم العلم[٤] بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل فما أدى إليه مثله. فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث أن العلماء[٥] لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة؛ وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهَد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[٦] كذلك؛ فالإجتهاد في الإستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر.

المسألة السابعة:

الإجتهاد الواقع في الشريعة ضربان؛ أحدهما: الإجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر

---

(١) أي على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين.

(٢) أي لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد سواءاً أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ. هذا ما تقدم للمؤلف استدلالاً على غير هذا الموضع ولا يخفى أن الكلام ههنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين. وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف. وهو باطل. فلو نحا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً. ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد. كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد؟

(٣) أي والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أي فضلاً عن مقاصد الشريعة، فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين.

(٤) أي وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

(٥) أي مطلقاً مجتهدين ومقلدين.

(٦) وهما الاجتهاد من النصوص، ومن المعاني: واقتصر في تفريعه على الأول.

عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه.
والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وأنِ احكُمْ بينهم بما أنزلَ الله ولا تتَّبع أهواءهم﴾ [المائدة: ٤٨] وقال تعالى: ﴿يا داوُدُ إنَّا جَعلْناكَ خَلِيفةً في الأرضِ فاحكُمْ بينَ الناسِ بالحقّ ولا تتبعِ الهوى فيُضِلّكَ عن سبيلِ اللهِ﴾ [صٓ: ٢٦] الآية! وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر. فأما القسم الأول وهي:

المسألة الثامنة:

فيعرض فيه الخطأ في الإجتهاد إما بخفاء[1] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[2] الإطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي[3]؛ وأما إن كان في أمر كلي[4] فهو أشد. وفي هذا الموطن حذّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها، فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إني لأخافُ على أمتي من بعدِي من أعمال ثلاثةً. قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حكم جائرٍ، ومن هوًى متَّبَع»[5] وعن عمر: «ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون» وعن أبي الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآنُ حقّ، وعلى القرآنِ منارٌ كمنار الطريق» وكان

(١و٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد. وسيأتي الإشارة إليه بقوله: (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة الخ).

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء.

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا.

(٥) أي فأما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق، فلا تستسلموا له؛ فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى. وإن ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادي في العناد وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً. وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس، فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يهرف بفحش القول، ولا رادع له. أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية.

معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «وإياكم وزَيغةَ الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقول المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به، فإن على الحق نوراً» قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: «هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقّ». وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّةِ عالم، وجدالِ منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم! فأما زلة العالم[١] فإن اهتدى فلا تُقلِّدُوه دِينكم، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان، وتنتهي عما ينتهي عنه فلان. وإن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان» الحديث! وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثرات العالم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الاتباع» وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال رآني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي: يا بُنيّ لا تُنشد الشعر! فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد. فقال لي: أي بُني! إن أخذت بشَرِّ ما في الحسن وبشَرِّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله. وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك: «ليس أحدٌ مِن خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك، إلا النبي ﷺ» وقال سليمان التيمي «إن أخذتَ برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله» قال[٢] ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً.

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم. وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[٣] مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبني عليه في الإتباع لقوله فيه خطر عظيم. وقد قال الغزالي إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة، وذكرَ منها أمثلة، ثم قال: فهذه ذنوب

---

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واه. وقد حسنها الترمذي في مواضع، وصححها في موضع فأنكر عليه. واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه اهـ ترغيب.

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم). وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد بن الحرث. وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء؛ ولولا أنها كذلك ما كانت شروراً.

(٣) أي في غير تحقيق المناط، لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق. وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة (وفي هذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئي. وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذلك ـ لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات، لأنها تعم وذلك يخص.

يُتّبع العالِم عليها، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه. وهكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى، فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيُقضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبين له الحق، فيفوته[١] تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه، فمن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل.

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل.

منها: أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زَلة، وإلا فلو كانت معتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[٢]، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[٣] إلى هذا المعنى.

وقد روي[٤] عن ابن المبارك أنه قال: كنا في الكوفة فناظَرُوني في ذلك - يعني في النبيذ المختلف فيه - فقلت لهم: تعالوا فليحتجّ المحتجُّ منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدَّةٍ[٥] صحت عنه فاحتجوا. فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك فقلت

---

(١) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه.

(٢) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه. فإذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصراً وغير آت بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً. يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة.

(٣) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز.

(٤) تأييد للبناء الأول.

(٥) مقابل للرخصة في كلامه.

للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمن: فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[1] لهم: دعُوا عند الإحتجاج تسميةَ الرجال، فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبُه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلة. أفَلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى.

والحق ما قال ابن المبارك: فإن الله تعالى يقول: ﴿فإن تنازَعتم في شيءٍ فَرُدُّوه إلى اللهِ والرسولِ﴾ [النساء: ٥٩] الآية. فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر؛ ولا ينقض مع الخطأ في الإجتهاد وإن تبين، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[2] نقضَ حكمه. ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة، لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

فصل

ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[3] الإجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم

(١) استفهام إنكاري. أي يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم.

(٢) وإلا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح.

(٣) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات.

فلا تمييز لهم في هذا المقام. ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطِّراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للإعتداد به. وأما المخالف للظني ففيه الإجتهاد[١]، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟ فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليلٌ جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول من عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين. لا من المقلدين.

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكانَ من أسباب الخلاف، حين عدّ جهة الرواية وأن لها ثماني علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو من المصحَّف، والجهل بالإعراب، والتصحيف[٢]، وإسقاط جزء[٣] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه، وهذه الأشياء ترجع إلى[٤] معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة، فإنه[٥] قد يقع الخلاف بسبب الإجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف. وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول.

---

(١) أي فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد.

(٢) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف فهو علة أخرى.

(٣) أي أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سننه يسقطه لغرض صحيح في نظره؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه. وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث.

(٤) أي لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً. هذا إذا سلم وجودها في المحل. وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً. وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضع من أسبابه.

(٥) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف.

وأما القسم الثاني وهي:

المسألة التاسعة:

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الإجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الإعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض[١] جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[٢] الإفتقار إليها، ولا مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردُّوه إلى اللهِ والرسول﴾ [النساء: ٥٩] الآيـة! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الإهتداء بالدليل الواضح واطّراح النَّصَفَة والإعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الإجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[٣] فإن[٤] العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى؛ ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنّ أم الكتاب وأُخَرُ متشابهـات﴾ [آل عمران: ٧] الآيـة! وفي الصحيح أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ثم قال: «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّى

(١) أي وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها، فلا ينقض جزئي قاعدة كلية؛ فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: ﴿فيه شفاء للناس﴾ القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه. ولا بد من رجع الدليل الجزئي إلى كلي آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفراوياً مثلاً، أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس. ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان، أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير. ويستدل على ذلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر» وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليفهم معناها، فهدم بهذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة.

(٢) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة. فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة.

(٣) أي طلب العلم.

(٤) أي فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله. ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؟ لأن العاقل الخ.

الله فاحذروهم»(١). والتشابه(٢) في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذ لا دليل على الحصر. وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية، فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض(٣) المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها، لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها(٤) أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه. ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿مِنهُ آيات محكَماتٌ هنّ أمُّ الكتاب﴾ [آل عمران: ٧] فجعل المحكم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وأُخر مُتشابهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] يريد: وليست بأم ولا معظم فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلالِ عن الحق والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الإتباع للمتشابه.

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية(٥) إذ لم يخص الكتابُ ذلك

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح.

(٢) أي الأعم من الحقيقي والإضافي. وقوله: (بل هو من جملة انخ) أي أن ما نصوا عليه من جملة الخ. ولذلك قال: (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى) أي فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر.

(٣) فمثلاً تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح. وجاء في الحديث قوله: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ» فهذا يتقي اتباعه وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر. فأما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره. وهذا في الأعمال كثير، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال، فيجري فيها مثل هذا؛ لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه وستأتي لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي.

(٤) إشارة إلى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه ﷺ (إن القرآن يصدق بعضه بعضاً: ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه).

(٥) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه. وقال هناك (وقد تقررت هذه المسألة في كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير).

ولا السنة، بل ثبت في الصحيح[١] عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين[٢] وسبعين فرقة، وتَفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة» وفي الترمذي تفسيرُ هذا[٣] بإسناد غريب عن غير[٤] أبي هريرة فقال في حديثه: «وإن بَني إسرائيل تفرّقت على ثِنتين وسبعين مِلة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: مَن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي» والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الإعتقادية والعملية على الجمعة، لم يخص من ذلك شيء دون شيء. وفي أبي داود[٥] «وإن هذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدةٌ في الجنة، وهي الجماعة» وهي بمعنى[٦] الرواية التي قبلها. وقد روي ما يبين هذا المعنى، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يَرضَه[٧] وإن كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه، أنه قال: «ستفترقُ أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة، أعظمها[٨] فتنة الذينَ يَقِيسون الأمورَ برأيهم، فيُحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال» فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي» وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الإعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها،

---

(١) هو رواية لأبي داود كما في الاعتصام.

(٢) على الشك. قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة).

(٣) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام.

(٤) رواه في المصابيح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان.

(٥) ورواه في المصابيح عن معاوية.

(٦) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ. وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام.

(٧) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال: (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين: روي عن جماعة من الثقات. وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام.

(٨) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث.

وأنها مقصودة الدخول تحته، فإنه جاء في القرآن أشياء[١] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحـاديث الصحيحة، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إنَّ من ضِئضىء هذا قوماً يقرؤون القـرآن لا يجاوزُ حناجرَهم، يقتلون أهلَ الإسلام، ويدَعُون أهلَ الأوثان، يمرُقون من الإسلام كما يمرُق السّهمُ من الرّمِيَّة[٢] وفي رواية[٣]: «دَعه ـ يعني ذا[٤] الخويصرة ـ فإن له أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاته مع صلاتِهم وصِيامه مع صيامِهم، يقرؤون القرآن لا يُجاوزُ تراقِيهم، يَمرُقون من الإسلام ـ الحديث إلى أن قال: آيتُهم رجلٌ أسودُ إحدى عضُديه مثـلُ ثدي المرأة ومثلُ البَضعةِ تَدَرْدر الخ». فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيّن مِن مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين:

أحدهما: اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظرٍ في مقاصده ومعاقده، والقطعُ بالحكم به ببادىء الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله في الحديث يَقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حناجرهم» ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ[٥] بعضُ العلماء رأي داود الظاهري، وقال إنها بدعةٌ بعد المائتين. ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[٦] عليه الصورُ والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم. وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في مشكل القرآن، وكتابه في مشكل الحديث، يبين لك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادىء الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة

---

(١) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل.

(٢) ذكره البخاري في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جمله.

(٣) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف في بعض الألفاظ وهو في شأن الخوارج أيضاً كما في الاعتصام.

(٤) رواية البخاري في كتاب استتابة المرتدين أن عبد الله بن ذي الخويصرة ـ بزيادة كلمة ابن ـ قال للنبي ﷺ: أعدل! وكان ذلك في قسم، فقال: «ويلك! ومن يعدل إذا لم أعدل؟» قال عمر: دعني أضرب عنقه. فقال: «دعه فإن له أصحاباً» انظر بقية الحديث.

(٥) في الاعتصام: ومن البدع التي تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع.

(٦) أي فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده. والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث.

وتفصيلها، فإن القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم. فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادًّا عن سبيلها. ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذلك مناظرتهم عمرَ بن عبد العزيز، وأشباه ذلك.

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم، ومنه سَرى قتلُهم لأهل الإسلام، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُلْ لا أجِدُ في ما أُوحيَ إليّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية! وما سوى ذلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقيَّة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذورٌ[١] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذلك، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية.

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجىً كما فهمنا من الشريعة. ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأن قرابينهم، فإنهم كانوا إذا قرّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك، فكثير من هذه الأشياء خصت بها[٢] هذه الأمة. وقد قالت طائفة إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة

---

(١) يناقض قولهم سابقاً إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام. ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع.

(٢) أي بالستر فيها كما في الاعتصام.

عن غيرهم، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً: وهي أنها لو أظهرت ـ مع أن أصحابها من الأمة ـ لكان في ذلك داع إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿واعتصِموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿فاتقوا الله وأصلِحوا ذات بينِكم﴾ [الأنفال: ١] وقال: ﴿لا تكونوا منَ المشركين* من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شِيَعاً﴾ [الروم: ٣١، ٣٢]. وفي الحديث: «لا تحاسَدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[١] وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة[٢] وأنها تحلق الدين. والشريعة طافحة بهذا المعنى ويكفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لستَ منهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] الآية! أنه روي عن عائشة وأبي هريرة ـ وهذا حديث عائشة ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟ قلت الله ورسوله أعلم. قال: هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة. يا عائشة! إن لكل ذنب توبة، ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع ليس لهم توبة، وأنا منهم بريء، وهم مني برءآء»[٣].

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عين رسول الله ﷺ الخوارج وذكرهم بعلامتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد. وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى[٤]. وخرّج أبو داود[٥] عن

---

(١) رواه مسلم مع تقديم وتأخير.

(٢) (إياكم وسوء ذات البين فإنها الحلقة) رواه الترمذي.

(٣) أخرجه الترمذي، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبراني، وأبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الشعب وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد، والبيهقي في الشعب، والحكيم، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ عن عمر أيضاً.

(٤) قال في الإعتصام إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار إليه هنا، والثاني حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب العوام؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة. ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف. فلا حول ولا قوة إلا بالله.

(٥) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن. وفي الشيخين أيضاً روايته بهذا المعنى.

عمر بن أبي قُرّة قال: كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناس من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: «حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة فيقولون له: «قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك» فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبقَلة فقال: يا سلمان ما يمنعك أن تصدقني بما سمعتُ من رسول الله ﷺ؟ فقال: «إن رسول الله ﷺ يغضب فيقول لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه أما تنتهي حتى تُورِّث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بُغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيُّما رجلٍ من أمتي سببتُه سبةً أو لعنته لعنة في غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين فاجعلها عليهم صلاة يوم القيامة» فوالله لتَنتهينَّ أو لأكتُبنَّ إلى عمر! فهذا من سلمان حسن من النظر، فهو جار في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه. فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز؟

فالجواب أن النبي ﷺ نبه في الجملة[١] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً لقطع العذر[٢] ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[٣] فنحن أولى بذلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون[٤] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الإجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضَه، فمن بلغ رتبة الإجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر،

---

(١) أي تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً.
(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله.
(٣) أي في غالبهم كما نبه عليه. أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة.
(٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة. وقوله: (إذا كان بحسب الاجتهاد) أي كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه الفرق أي فليس هذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل. وقد عقد في الإعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث.

حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل[١] تحت الحديث. أم لا؟ فهو موضع اجتهاد وأيضاً فإن البدع المحدثة تختلف، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال. ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة، التي قال فيها مالك «التثويب[٢] ضلال». وقد قسم المتقدمون البدع إلى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسماً واحداً. وإذا كان كذلك فالبدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[٣] فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع، وهذا كالمعدوم فيها، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[٤]: فالعلماء يقولون خلاف هذا، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدين.

فالجواب أن ذلك حكم فيهم، كما هو في سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤدّب أو يزجر، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقراً، إلى ما دون ذلك؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث. فتوجهُ الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[٥].

---

(١) أي فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواماً أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة.

(٢) قال المؤلف في الاعتصام: (وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم الله. وقيل إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اهـ يعني وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة.

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار.

(٤) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين. وكذلك هنا حيث يقول إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر.

(٥) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر.

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل.

فأما علامات الجملة فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً لستَ مِنهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقوله: ﴿ولا تكونوا كالذين تَفرقُوا واختَلَفُوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] وغير ذلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين: صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿إن الذين فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً﴾ [الأنعام: ١٥٩] ثم برَّأه الله منهم بقوله: ﴿لستَ مِنهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] وهم أصحاب البدع والكلامِ فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ مِن بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فما أذن لهم من اجتهاد الرأي والإستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم[١]، وقول عمر وعلي في أمهات[٢] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[٣]، وخلافهم في الطلاق[٤] قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هذا أهلَ مودة وتناصحٍ، أخوَّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة. فلما حدثت المرذية[٥] التي حذر منها رسول الله ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدَثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه.

قال: فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الإختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز[٦] والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي

---

(١) لعله (مع الأخوة).

(٢) أي في جواز بيعهن كما هو رأي بعض من كبار الصحابة، أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور.

(٣) أي التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في اليم).

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي.

(٥) الذي في الاعتصام بالدال المهملة. وكل له وجه فإن الأهواء موقعة في الهلاك والرديء، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات.

(٦) هو التعاير، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه.

عَنى رسولُ الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿إن الذينَ فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيعاً﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿واذْكُروا نِعمةَ اللهِ عليكم إذ كنتُم أعداءً فألَّفَ بينَ قُلوبكم فأصبحتُم بنِعمَتِه إخواناً﴾ [آل عمران: ١٠٣]. فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى. هذا ما قالوه. وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين.

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق[1] ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يقتُلون أهلَ الإسلام وَيدَعُونَ أهلَ الأوثان»[2] وأي فُرقة توازي هذا إلا الفُرقة التي[3] بين أهل الإسلام وأهل الكفر. وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم.

والخاصية الثانية: هي التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿فأمّا الذين في قُلوبهم زَيغٌ فيتَّبِعُونَ ما تشابه منه ابتِغآء الفتنة﴾ [آل عمران: ٧] الآية! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبين معناه. وقال عليه الصلاة والسلام: «فإذا رأيتم الذين يتّبعون ما تَشابه منه فأولئك الذين سَمَّى الله، فاحذَرُوهم»[4].

والخاصية الثالثة[5]: اتباع الهوى، وهي التي نبه عليها قوله: ﴿فأما الذين في قُلوبهم زَيغٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى، وقوله: ﴿ومَن أضَلُّ ممَّن اتَّبعَ هَواه بِغيرِ هُدًى من الله﴾؟ [القصص: ٥٠] وقوله: ﴿أفرأيتَ من اتخذَ إلهَهُ هواهُ وأضلَّهُ الله على عِلم﴾ [الجاثية: ٢٣].

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه؛ لأنها أمر باطن، فلا يعرفها غير صاحبها، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر. والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين

---

(١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعتصام.

(٢) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٧٨).

(٣) أي هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين. فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية.

(٤) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٧٥).

(٥) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد اتضاحاً.

في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها. والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الإسلام، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نُبِّه عليها وأشير إليها، كما في قوله تعالى: ﴿فإن تنازَعتُم في شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرَّسولِ﴾ [النساء: ٥٩] - إلى قوله: ﴿ويُريدُ الشيطانُ أن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً﴾ [النساء: ٦٠] وقوله: ﴿إن يَتَّبِعُون إلا الظَّنَّ وإن هم إلا يَخرُصون* إنَّ رَبَّكَ هو أعلَمُ مَن يَضِلُّ عن سَبيلِهِ﴾ [الأنعام: ١١٦و١١٧] الآية! وقوله: ﴿ومَن يُشاقِقِ الرَّسولَ مِن بعدِ ما تَبيَّنَ له الهدَى ويَتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المؤمِنين نُوَلِّه ما تَوَلَّى﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها! وقوله: ﴿إنما النَّسيءُ زيادةٌ في الكُفْر يُضَلُّ به الذِينَ كَفَروا يُحِلُّونه عاماً ويُحَرِّمونه عاماً﴾ [التوبة: ٣٧] الآية! وقوله: ﴿وإذا قيل لهم: أنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا: أنُطْعِمُ مَن لو يَشآءُ الله أطْعَمَه﴾؟ [يس: ٤٧] الآية! وقوله: ﴿ومِنَ النَّاسِ مَن يَعبُدُ الله على حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين! وقوله: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تَسْألوا عن أشياءَ﴾ [المائدة: ١٠١] - إلى قوله: ﴿لاَ يَضرُّكُم مَن ضَلَّ إذا اهتَدَيتم﴾ [المائدة: ١٠٥] وقوله: ﴿قد خَسِر الذين قَتلوا أولادَهم سفَهاً﴾ [الأنعام: ١٤٠] الآية؟ وقوله: ﴿ثمانيةَ أزواجٍ من الضَّأْنِ اثنينِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] - إلى قوله: ﴿إنَّ الله لاَ يهدِي القومَ الظالمين﴾ [الأنعام: ١٤٤] إلى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

وكذلك في الحديث، كقوله: «إن الله لا يَقبِضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس، ولكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَترُكْ عالماً اتخذَ الناسُ رُؤساءَ جهالاً فسئِلوا فأفتَوْا بغير علم، فضَلُّوا وأضَلوا[1]» وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى. وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرِّح بها على الإطلاق[2] لما تقدم ذكره. فمن تهدّى إليها فذاك، وإلا فلا عليه أن لا يعلَمها. والله الموفق للصواب.

---

(١) تقدم (ج ١ - ص ٧٤).

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماء والألقاب.

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة. ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذلك تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثه.

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها، فإن الله ذم من اتبعها، فإذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه. وقد جاء في الحديث عن علي: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون. أتريدون أن يكذَّبَ الله ورسوله»[١].

وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: يا معاذُ تدري ما حقُّ الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ ـ الحديث! إلى أن قال: قلت يا رسول الله أفلا أُبشِّرُ الناس؟ قال: «لا تُبشِّرهم فيتكلوا»[٢] وفي حديث آخر[٣] عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إذاً يتكلوا» قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً[٤]. ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة؛ انظره في كتاب مسلم والبخاري فإنه قال فيه عمر: «يا رسولَ الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرةَ بنعليك: من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً به[٥] قلبه بشَّره بالجنة؟ قال نعم، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «فخلهم».

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل

---

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الديلمي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه: وهو في البخاري موقوف عليه، وإسناد المرفوع واه، بل قيل موضوع.

(٢و٣) رواهما مسلم.

(٤) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول ﷺ. فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة. ويدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه (فخلهم) بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما. على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ (فخلهم) للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة.

(٥) لفظ مسلم (مستعيناً بها).

فقال: «إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً فقال عمر: لأقومَنّ العشِيّةَ فأحذِّر هؤلاء الرهطَ الذين يريدون يغضبونهم» قلت لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها، فيطيروا بها كلَّ مطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة، ودار السنة، فتلخص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا مقالتك ويُنزلوها على وجهها» فقال: «والله لأقومنَّ في أول مَقام أقومه بالمدينة» الحديث.

ومنه حديث[1] سلمان مع حذيفة، وقد تقدم.

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربَّى بصغار العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة[2] الدور في الطلاق، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة. ولذلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها أحرورية أنت؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل، وربما أوقع خيالاً وفتنة وإن كان صحيحاً. وتلا قوله تعالى: ﴿وفاكهةً وأبًّا﴾ [عبس: ٣١] فقال: هذه الفاكهة فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أمرنا بهذا إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر وإن كان حقاً. وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك.

فتنبه لهذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على

---

(١) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٨٢)

(٢) صورتها أن يقول لزوجته، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه. (٢) يقع الثلاث. (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتي به.

العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل

هذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج عن الأمة ودل على ذلك قوله: «تفترِقُ أُمّتي» فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها. وقد جاء في الخوارج: «في هذه الأمة كذا» فأتى «بفي»[١] المقتضية أنها فيها وفي جملتها. وقال في الحديث[٢] «وتتمارَى في الفُوق» ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تَمارٍ[٣] في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع، كالخوارج[٤]

---

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة. ألا ترى ما ورد في حديث مسلم «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً كلهم يدعي أنه نبي وأنه خاتم النبيين» فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها. وأيضاً فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول سمعت النبي ﷺ يقول: «يخرج في هذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ قوم تحقرون صلاتكم الخ» قال ابن حجر: لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك. قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة، ولكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولكن هذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة.

(٢) أي حديث البخاري (فيتمارى في الفوقة) قال ابن حجر: الفوقة تذكر وتؤنث، أي يتشكك: هل بقي فيها من الدم شيء؟ قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين. لقوله (يتمارى في الفوق) لأن التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام، لأن من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين. ورد هذا برواية (سبق الفرق والدم) والجمع بينهما أنه شك أو لا، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء.

(٣) أي التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟

(٤) قال الخطابي: أجمع المسلمون على عد الخوارج ـ مع ضلالتهم ـ فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها اهـ. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به: من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك؟ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته. فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقيناً، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته. أما نقل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى =

والقدَريـة[١] وغيرهما.

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالـة قطعيـة على خروجهم عن الإسلام؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه. وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق؛ بل الفرقُ من[٢] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقت عليهم من أوصـاف الإسلام ما دخلوا به في أهله: والأمر[٣] بالقتل في حديث الخوارج لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك. فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه. وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعذر، وما أعزَّ وجودَ مثله!

المسألة العاشرة:

النظر في مآلات[٤] الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفـة. وذلـك أن المجتهد لا يحكم على فعـل من الأفعال الصـادرة عن المكلفين بالإقـدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل[٥]؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو

= تشريع أحكام الكفار ـ ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم، فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم.

(١) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة. سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الأمة، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم.

(٢) من أين هذا، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث.

(٣) الوارد في حديث علي، أخرجه الشيخان وغيرهما.

(٤) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب حيث يقول (وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات) أي فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة. وقوله (موافقة أو مخالفة) أي مأذوناً فيها أو منهياً عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب حيث يقول: (يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة. وأما في المسألة على الخصـوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الإجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية.

(٥) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده وأصله (فقد يكون).

لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة[1] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغِب جار على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحته أمور:

أحدها[2]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب، ومرّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو

(١) أي أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلاّ منهما لتكميل المقام.

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضاً هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي ولم =

المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع[١] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً[٢] فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[٣]: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الناسُ اعبُدوا ربَّكم الذي خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتَّقون﴾ [البقرة: ٢١]. وقوله: ﴿كتِبَ عليكمُ الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ١٨٣]. وقوله: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ وتُدْلوا بها إلى الحكام﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية! وقوله: ﴿ولا تسُبوا الذين يدعونَ من دون الله﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية! وقوله: ﴿رُسُلاً مبشِّرين ومنذرين﴾ [النساء: ١٦٥] الآية! وقوله: ﴿كتِبَ عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم﴾ [البقرة: ٢١٦]. الآية! وقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة[٤].

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل

= يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك. وقوله (هي مقصودة للشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة.

(١) أي يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة.

(٢) مفرع على ما قبله. وقوله (ألا نتطلب) أي لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هذا الذي يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ).

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات، وقال: المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

(٤) أي بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله (وهذا مما فيه الخ) يصح توجهه للأدلة الثالثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ـ وملء ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انجرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هذا المآل.

من ظهر نفاقُه: «أخاف[١] أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»[٢] وقوله: «لولا قومُك حديثٌ عهدهُم بكفرٍ لأسّست البيتَ على قواعد إبراهيم»[٣] بمقتضى[٤] هذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله. هذا معنى الكلام دون لفظه. وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله وقال: «لا تُزْرِمُوه»[٥]. وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الإنقطاع. وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهي عنه لما يؤول إليه من المفسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع. والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها. قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها.

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها قاعدة الذرائع: التي حكّمها مالك في أكثر[٦] أبواب الفقه؛ لأن المفسدة،

---

(١) فموجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين؛ فقتلهم دوء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر ـ وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم. وعليك بالنظر في باقي الأمثلة.

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٩٤).

(٣) تقدم (ج ٤ ـ ص ٦٢).

(٤) أي من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية.

(٥) (بينا نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد. فقال أصحاب رسول الله ﷺ مه مه فقال رسول الله ﷺ لا تزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن. وأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه) أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير).

(٦) مثل لها في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثالاً، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف، لأنه إما أمر أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه. فصار سد الذرائع المفضية =

ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة. ومع ذلك رجحت حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط(١) أن يظهر لذلك قصد ويكثر(٢) في الناس بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي(٣) فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان

= إلى الحرام ربع الدين. وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فالشارع بسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟ ثم قال بعد ذلك: ومن يبطل الحيلة كبيع العينة ـ يعني كصورة البيع المذكورة هنا ـ يبطل العقد الأول. بلا تردد: وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل ـ اهـ.

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني. فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم. والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم. وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه الله.

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا الممنوع، وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة، فلذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف، لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل، فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا لله ـ لقلة قصد الناس لمثله.

(٢) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابله ما لا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل.

(٣) قال في الأعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة =

مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿ولا تَسُبُّوا الذين يدعونَ مِن دونِ اللهِ فيسبُّوا الله عَدْواً بغير عِلم﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع. ومالك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر[1].

ومنها قاعدة الحيل: فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرمُ[2] قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس[3] الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو

= هنا، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبنياً عليه اهـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً.

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا. فلو صورت المسألة بأنه ـ باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد: إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع. يعني وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط.

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما.

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه فقال الثاني لا يكره ذلك، لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير، وقال الأول يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً فكلام المؤلف مبني على رأي محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً.

المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الإنفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلةً لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدين منه، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة. وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم.

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر[١].

ومنها قاعدة مراعاة[٢] الخلاف: وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب[٣] أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادةٍ صحّ؛ فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب

---

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع.

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي. فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول. . وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله. وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه. ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده.

(٣) إن كان بقي على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أي إن تغير في غير المثلي وقوله (أو مثله) أي إن تغير وهو =

لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة. وكذلك الزاني إذا حدّ لا يزاد[١] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له. وكونه جانياً لا يَجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي[٢]، أخذاً من قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتَدُوا عليه بمثلِ ما اعتدَى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله: ﴿والجروحُ قصاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] ونحو ذلك.

وإذا[٣] ثبت هذا فمن واقعَ منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك[٤] وما فعل من ذلك، أو نجيز[٥] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة؛ كما وقع التنبيه عليه[٦] في حديث[٧] تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث[٨] قتل المنافقين، وحديث[٩] البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه،

= مثلي وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقوداً فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط.

(١) أي فلا يلزم بسكنى المزني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذلك، ولا بإرضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع.

(٢) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان.

(٣) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعي دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمآل.

(٤) أي كما في مثال البائل الآتي.

(٥) أي كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول.

(٦) أي على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه. وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد ابراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً كمسألة البائل في المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة.

(٧و٨و٩) (تقدمت ج ٤ ـ ص ٦٢).

ولحدَثَ عليه من ذلك داءٌ في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهى عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد. وفي الحديث: «أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ ـ ثم قال: فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلّ منها»[١] وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد. وإجرائهم النكاح الفاسد مُجرَى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق. فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[٢] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: «نظر» من جهة مخالفته للأمر والنهي. وهذا يقتضي الإبطال «ونظر» من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله. وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم به بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إنَّما التَّوبةُ على اللهِ للَّذِينَ يَعملون السُّوءَ بجهالة﴾ [النساء: ١٧] الآية! وقالوا إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة؛ مع[٣] أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل. وهو المطلوب.

ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الإستحسان[٤] وهو ـ في مذهب مالك ـ الأخذُ

---

(١) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطيالسي.

(٢) أي كما في الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه.

(٣) أي فلم يخالف القاعدة حينئذ.

(٤) لهم في الإستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه. =

بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثني موضع الحرج. وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي. وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العَرِيَّة بِخَرصها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعرَى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإعراء؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطرِ في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا

= وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس دليلاً شرعياً زائداً. ومنها دليل يتقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة. ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمام، والشرب من السقاء مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء. فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غير عاده فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته فهو مردود. قال الباجي: الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين. كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر. قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأنباري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه. قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده.

السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى[1] مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الإستحسان بأنه إيثار[2] ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته. ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف؛ كرد الأيمان إلى العرف. وتركه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي. وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير. وقال في أحكام القرآن: الاستسحان عندنا وعند الحنفية هو العمل[3] بأقوى الدليلين فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكاً وأبا

---

(١) أي فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة.

(٢) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه ﷺ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة الخ.

(٣) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد. فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به. ويخالفه فيه أكثر الأصوليون ـ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد. وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعي عليته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف، كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية: الصوم تعري أوله عنها فلا يصح. فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها. فيقول الحنفي تنفض العلة بصوم التطوع. فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان. قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس. وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال. ولا زائد على هذه الأربعة. وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هذا البيع فيها والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال: (أولها) يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة =

حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، مِن ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قال هو نظر[١] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً. وفي العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرّ به فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنـزال لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه. وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به فقال أصبغ إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء، فلعله غُلِبَ ولا يدري. وقد قال عمرو بن العاص في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلّت. قال: والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس. قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: «تسعة أعشار العلم الاستحسان».

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الاستحسان ما قال، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً، فأجرى الحكم على الغالب[٢]، وهو مقتضى ما تقدم. فلو لم يعتبر المآل في جريان

= أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الأقيسة، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لا يقدح مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدح في المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع؛ وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فإن احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام.

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة. أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام.

(٢) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية. حتى يدعي أن هذا تخصيص للقياس =

الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال. وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم. والأدلة المذكورة تعضد[1] ما قال.

ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال واتساعِ أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلجىء إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه[2] غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَةِ[3] على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله. وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمورَ عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع. وما ينقل[4] عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق. والله أعلم.

= بالمصلحة المبينة على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره.

(١) عرفت ما فيه.

(٢) أي هذا اللازم غير مانع من النكاح. وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه غير مانع. وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول. وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز.

(٣) أي الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض. وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام: لكنا لا نمنعه من النكاح، نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة، فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي. فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض.

(٤) من أنهم كانوا يتركوا الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروي عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر. ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر.

المسألة الحادية عشرة:

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألَّف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حَملة الشريعة؛ وحصرها في ثمانية أسباب:

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات. وجعله ثلاثة أقسام: «اشتراك» في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقرء، وأو[١] في آية الحرابة «واشتراك» في أحواله العارضة في التصريف، نحو ﴿وَلَا يُضَارَّ[٢] كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. «واشتراك» من قِبَل التركيب، نحو: ﴿والعَمل الصالحُ يَرفعُه﴾ [فاطر: ١٠][٣] ﴿وما قَتلوهُ[٤] يَقيناً﴾ [النساء: ١٥٧].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. وجعله ثلاثة أقسام: «ما يرجع» إلى اللفظ المفرد؛ نحو حديث النزول[٥]، و﴿الله نُورُ السَّمَواتِ والأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. «وما يرجع» إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكرُ اللَّيْلِ والنَّهارِ﴾ [سبأ: ٣٣] ولم يبين[٦] وجه الخلاف

---

(١) قال البناني محشي جمع الجوامع: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن. وعليه فلا اشتراك.

(٢) فإن الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر، وبه قرأ عمر، فنهوا عن ذلك. ويحتمل الفتح أي لا يجوز أن يقع الإضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أي بالفك والفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً. فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً.

(٣) أي فإنه لولا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم؟ أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم؟ أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر. والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً. وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني. فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟

(٤) مثل سابقة؛ فقد تقدم قوله (ما لهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر؟ أم للعلم؟ أي ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في الأساس. وأيضاً فلفظ (يقيناً) قيد وقع بعد نفي ومنفى؛ فهل يرجع للنفي؟ أي النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط. فيكون مؤكداً لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليه.

(٥) حديث النزول ينزل ربنا إلى سماء الخ.

(٦) أي أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيه وليس يظاهر سببيته للخلاف في مثل الآية. فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فإن كان =

«وما يرجع» إلى جهة التركيب، كإيراد الممتنع بصورة الممكن[١]. ومنه: «لَئن قَدَرَ الله عليّ» الحديث[٢]. وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، كحديث[٣] الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط، وكمسألة[٤] الجبر والقدر والاكتساب.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو ﴿لا إكْراهَ في[٥] الدِّين﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ[٦] كُلَّها﴾ [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية. وله ثماني علل قد تقدم التنبيه عليها.

= الأصل مكركم بنا في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف كان مجازاً عقلياً ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى.

(١) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أي من العكس؛ لأنه إيراد للمكن في صورة الممتنع، أو أن قوله (كإيراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب، فيكون مثالاً لأول نوع من العكس. وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم. أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه.

(٢) في البخاري في كتاب التوحيد.

(٣) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة فإن كلاً منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بإنتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج. فكان ذلك سبباً لاختلافهم.

(٤) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره. وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة.

(٥) هل هو خبر حقيقي؟ أي لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه. وعليه فهو عام منسوخ بآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية. والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه.

(٦) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؟ أم اللغات؟ أم أسماء الله؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة. فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا.

والسادس: جهات[١] الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه.

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه. ومن أراد التفصيل فعليه به، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق.

المسألة الثانية عشرة:

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة. وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك. وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[٢] على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه: وهكذا يتفق في شرح السنة وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم. وهذا الموضع مما يجب تحقيقه، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[٣] أسباب:

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضاً، فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ أنه خبز رقاق، وقيل زنجبيل، وقيل التُّرَنْجَبين، وقيل: شراب مزجوه بالماء. فهذا كله

---

(١) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شهير. وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة.

(٢) أي يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد.

(٣) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل.

يشمله[١] اللفظ، لأن الله مَنّ به عليهم. ولذلك جاء في الحديث: «الكَمْأَةُ مِن المَنّ الذي أنزلَ الله على بَني إسرائيل»[٢] فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوَى إنه طير يشبه السُّمانَى، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور. وكذلك قالوا في المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد. فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[٣] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع والآخر[٤] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتاعاً لِلْمُقْوِين﴾ [الواقعة: ٧٣] أي المسافرين. وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر: وكذلك قوله: ﴿تُصِيبُهم بما صَنعوا قارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١] أي داهية تفجوهم[٥]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذلك.

---

(١) أي وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد.

(٢) أخرجه مسلم.

(٣) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟

(٤) هذا الآخر مبني على الأول. ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها. فيكون بهذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن، فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة، لكنه يكون من السبب الأول. وكذا المثال الثاني: فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز. وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه فحقيقة. ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى. إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية. وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن. راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه.

(٥) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة، كما في قوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة﴾ وفي البيضاوي: أي داهية تقرعهم وتقلعهم. فاللفظ محرف على كلِ حال.

والرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم[١] في أن المفهوم له عموم أولاً: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً. وكثير من المسائل على هذا السبيل. فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه. فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّراحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني. وفي هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، والحق فيه ما ذكر أولاً. ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذلك. وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس[٢] في المتعة وربا الفضل، وكرجوع[٣] الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسْل من التقاء الختانين، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القُرّاء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرؤوا بما قرؤوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[٤] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من

---

(١) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم. ومن قال ليس بدليل شرعي يقول: لا عموم ولا خصوص؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم. ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم، ونفاه الغزالي، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اهـ فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي. ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه.

(٢) أنه راجع عن حلهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما.

(٣) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما.

(٤) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر.

الاحتمالات، ويبنى على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا ليس بمستقر خلافاً؟ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام في مثل هذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقومٌ على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[١]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ الحيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِن الحيِّ﴾ [الروم: ١٩] فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ونظير هذا قول ذي الرُّمَّة:

ـ وظاهِرْ لها مِن يابِس الشَّخْتِ ـ وبائس الشخت.

وقد مر بيانه وقول ذي الرُّمة فيه إن «بائس» و«يابس» واحدٌ ومثل ذلك قوله: ﴿فأَصْبَحَت كالصَّريم﴾ [القلم: ٢٠] فقيل: كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيها. فالمقصود شيء واحد وإن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[٢] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلٍ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه. وتقع في غيرها كثيراً أيضاً؟ كتأويلاتهم[٣] في حديث[٤] خيار المجلس بناء على رأي[٥] مالك فيه، وأشباه ذلك.

---

(١) أي نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول (فلا فرق الخ).

(٢) أي في تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل، فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى: ﴿وأحسن تأويلا﴾.

(٣) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد. ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول.

(٤) أخرجه البخاري عن ابن عمر.

(٥) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به. ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما. وقد توسع الزرقاني على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه.

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة[١]، والمعنى متفق عليه. وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما. قال القاضي عبد الوهاب في مسألة «الوتر أواجب هو؟»: إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يحرم[٢] تركه ولا يخرج فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الاحتجاج عليه. وما قاله حق، فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة[٣] الإجماع.

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[٤] أيضاً.

وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا؛ والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

---

(١) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً، فلعله أيضاً اصطلاح. والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

(٢) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أو لا، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد. وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها، ولكن تركها عمداً مؤثم، وسهواً مقتض لسجود السهو. فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة.

(٣) أي بإثباته الخلاف في محل الإجماع.

(٤) أي في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر.

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع[1] عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[2] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه. فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[3]، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً. وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً، فالإصابة على قول المصوبة إضافية[4]، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار. فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر تقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة، إلى غير ذلك من العبادات. فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه. فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك

---

(١) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين، فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الوضوء، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك، وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً.

(٢) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر. فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هذا المقصود. ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر الخ) لكان جيداً. وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه.

(٣) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه.

(٤) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للمواقع، وإلا لما تعدد الصواب. وقوله (إلى قول واحد) أي في هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب.

لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم[١] لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع. والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد. فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح. والله أعلم.

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشىءٌ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل. وهو الصادر عن أهل الأهواء. وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق. وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء. فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة، لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[٢] فأقوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرر في الشرع. فلا خلاف[٣] حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

فإن قيل: هذا مشكل، فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أَتَوْا بها ليردّوها ويبينوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها وذلك في علمي الأصول معاً بيِّن. وما يترفع عليها مبني عليها.

والثاني: إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما

---

(١) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان: كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليليين بدون ترجيح.

(٢) قد لا يشعر به صاحبه، فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى.

(٣) أي يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافاً.

المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً. وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارَه فمثله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة. وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فإنا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً. وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هذا[1] فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهذا لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم. وأيضاً فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومداركُ الاجتهاد تختلف، لم يمكن ـ والحال هذه ـ إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط[2]، ولهذا تقرير[3] في كتاب الإجماع. فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم.

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة. وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحتها واتحاد حكمها؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زَلَّات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل

---

(١) أي يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه، فربما كان لهم وجه في جانب هذه المشكلات، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ.

(٢) أي وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذلك لا يصح.

(٣) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا؟ والحنفية تشترط. وعليه يبتني شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج. والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع.

مسألة شرعية. ولولا الإطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولكن ما ذكر فيها كاف. والله الموفق للصواب.

المسألة الثالثة عشرة:

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى[1] ما حصّل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[2] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهى البحث نهايته ومِعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالبِ حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمِها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد - لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسْند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد.

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[3] معنى ما حصّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك - إذا أوردت عليه - كالبراهين[4] الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محصوله،

---

(١) أي بسره وحكمته.

(٢) أي مفصلاً.

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، ومكملاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ.

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث أن ما يورد عليه فيما لا يجد صعوبة في دفعه.

كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار لكنه استمرّ به[١] الحال إلى أن زل محفوظه[٢] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصَلَ الطالب على هذه المرتبة[٣] فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيت لـه معاني النصـوص الشرعيـة حتى التأمت وصـار بعضها عـاضداً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب[٤] فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف. فلا عليه أنظَرَ في خصوصياتها المنصوصة[٥] أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً. هذا خلف.

ووجه ثان، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التـوصل إلى ذلك[٦] المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبنى عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصل الحاصل وهو محال.

---

(١) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات. فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية. ومثاله يأتي في أعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده.

(٢) أي من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً.

(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة، حتى صار مجتهداً في الأصول. فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة.

(٤) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء. فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز.

(٥) أي الوارد فيها الأدلة التفصيلية. وقوله (أو مسائلها الجزئية) أي الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية.

(٦) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فإن قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ).

ووجه ثالث[١]، وهو أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات، وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي، فهي حاكمة في الحقيقة، لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[٢] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته. فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه.

منها: أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً، ومسلكاً منتظماً، لا يزل عنه من مواردها فرد؛ ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا[٣] وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطِّراح الجزئي خطأ كما في العكس. وإذا كان[٤] كذلك لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمِّل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر؛ كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[٥] من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه. وكما في مال العبد[٦] وثمرة الشجر، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره. وكما في الترخصات[٧] في العبادات

(١) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع. وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته، فالنظر فيه تحصيل حاصل.

(٢) أي وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط. وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة.

(٣) لعل هنا سقطاً حاصله: (لا يترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا أي إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي.

(٤) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله: وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد.

(٥) أي مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات.

(٦) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة، وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات.

(٧) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

والعادات وسائر الأحكام، وإن كان كذلك ـ وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية. فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها: أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالّها وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم. وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا[1] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما[2] تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[3].

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له[4] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣].

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم،

---

(١) أي اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة.

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة.

(٣) أي فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال: (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها.

(٤) أي حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير.

وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[١] مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[٢] فنحن مِن اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، مِن حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي جرّدوا المعاني[٣] فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة.

ويمكن أن يرجع إلى هذا القبيل[٤] ما خرّج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد بن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدي: «أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل، وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط[٥] فأتيت ابن أبي ليلى

---

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث.

(٢) أي التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة.

(٣) أي الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لمورد الشريعة. أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة.

(٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة.

(٥) (تقدم ج ١ ـ ص ٢٧٦).

فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «اشتري بَريرة واشترطي لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»[١] فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما، فقال: ما أدري ما قالاه، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة[٢] فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط»[٣] اهـ. فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[٤] في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً فاطرح الاعتماد عليه. والله أعلم.

والثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[٥] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل[٦] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين. فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات. وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها. وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط. وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم.

---

(١) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ.

(٢) المعروف في قصة جابر (جمل) لا ناقة.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٤) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم. وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هذا بعيد. والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يتعمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما. وربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدري ما قالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر.

(٥) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

(٦) أي فلا بد في النظر في محال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع.

ويسمى صاحبُ هذه المرتبة الـرَّبَّاني، والحكيم، والـراسخ في العلم، والعـالم والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

من خاصته أمران؛ أحدهما: أنه يجيب السـائل على مـا يليق به في حـالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنمـا يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقـدم منها جملة في مسـألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل. وفي مذهب مالك من ذلك كثير[١].

المسألة الرابعة عشرة:

تقدم التنبيه على طرق من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين. ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين، ويبين جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[٢] قضايا مكارم الأخلاق: من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[٣] فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينـه الكتاب والسنـة. وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين

---

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي.

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمة) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر. ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية الخ).

(٣) أي من تفاصيل التعبدات.

بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعدما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين.

إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات. فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكروهات، إذ كان أكثرها جزئيات[1] لا تستقل بإدراكها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضرِيَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا إلى[2] ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطلبوا

---

(١) أي إضافية.

(٢) أي فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة، لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة، وهو ظاهر، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثانية من كتاب الأدلة، حيث قال هناك «والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر» وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول: (كلما وجدت في المدنيات كلياً فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي). وقد يقال لا منافاة، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروبات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه، إلا أنه قيد مثلاً وبين وفصل. بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة. بخلاف الأنواع السابقة فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها ولكن يبقى قوله: (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ما أمر =

بدعائهم الخلقَ إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً، وأصلاً مستناً، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمة.

فالأصول الأُول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما

= الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة. وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان. إلا أن يقال إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك.
ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت ﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه﴾ قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم: بل الأعم من جهاد الغزو، وجاء في آخر السورة ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ قالوا: أطلق الجهاد ليعم الأمرين. ولم يشذ عن هذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الأيمان. ومن قال: خاص بجهاد الغزو. والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية. ينبني على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها ﴿ومن جاهد﴾ وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف، غايته أنه مجمل من جهة الوقت. ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو، ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور.
نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ وسورة الحج قيل مدنية، وقيل مكية، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها.
وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ في سورة البقرة المدنية قطعاً. فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق، ويخالف ما قالوه في العنكبوت. نقول: إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثنى عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هذا مشجوج الرأس، وهذا مجروح، وهذا مهان، فيقول لهم: «لم يؤذن لي» بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله. فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدني. إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه.

لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن «الأحكام المكية» مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأما «الأحكام المدنية» فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص، والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة[1] بمكة - وما أشبه ذلك، مع بقاء الكليات المكية على حالها. وذلك[2] يؤتي بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيداً، فكملت جملة الشريعة - والحمد لله - بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين، فقال الله تعالى عند ذلك: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دِينَكُم وأتمَمتُ عليكم نِعمَتي ورَضِيتُ لكُم الإسلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣].

وإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم، فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل، فهم يَزَعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق[3] الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحُجَزِهم تارة بالشدة[4] وتارة باللين[5] فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً فلم يفصلوا القول فيه، لأنه غير محتاج إلى التفصيل. بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ﴾ وكما في قوله: ﴿فأما الذين شقوا ففي النار﴾ - إلى قوله: ﴿وأما الذين سعدوا﴾ الخ وكما في آيات ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ والتذييلات التي جاءت عقبها وقوله: ﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا﴾ الخ ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية.

(٢) لعله (ولذلك).

(٣) من الكفارات وغيرها.

(٤و٥) يحتاج إلى بيان فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهاد إلا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم.

إلى اختيار المكلف واجتهاده، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه. وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول فعلى هذا كل من كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان إعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين وكذلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول. وعلى هذا القمم عول من شُهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك فعاملوا ربهم في الجميع ولا يقدر على ذلك إلا الموفَّق الفَذّ. وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير.

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقضي عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «بدَأَ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»(١).

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين بإطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاءالله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لِما

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٩٨).

حد لهم في المكي والمدني معاً، لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهور في طاعة الله ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥].

فعلى تقرير هذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأول[١]، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه. ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة، فإن الذي يظهر لبادىء الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً، فيظن الظان أنهم شدوا على أنفسهم، وتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة، وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة. لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، وتنزيل أعمالهم عليه، تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال: «أمّا على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم» وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم، فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبين فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب، ومنه ما ليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغةُ في الإنفاق في سد الخلات وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتى به. والتزمه مذهباً في تعبده، وفاء بحق الخدمة، وشكر النعمة، وإسقاطاً لحظوظ نفسه؛ وقياماً على قيام العبودية المحضة، حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع، اعتماداً على أن لله خزائن السموات والأرض، وأنه قال: ﴿لا نسألك رزقاً نحن نرزقك﴾ [طه: ١٣٢] وقال: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ [الذاريات: ٥٧] وقال: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ [الذاريات: ٢٢] ونحو ذلك. فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به. ومثله لا يقال في ملتزمه، إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لكن لما

---

(١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبنى عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الأصل الأول الخ).

كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انحتاماً. مقدرة ألا تتعدى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة، فاتسع على المكلف مجال لإبقاء جوازاً، والإنفاق ندباً، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هـذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاذ الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بأن في المال حقاً سوى الزكاة، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد. فلا يزال ناظراً في ذلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أمدَّ نفسه منه أم لا.

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى، إلا أن هذا الرأي أجرى على اعتبار سنة الله تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر في كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر. فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف القسمين الأولين: وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام؛ بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتي عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله، لأنه يقول: هذه حالتي فاحملني على مقتضاها! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هذا، فإنه عقد لله على فعلِ فضلٍ، وقد قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُم﴾ [النحل: ٩١] ومدح الله في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا ـ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله، فهو مما يطلب

الوفاء به ما لم يمنع مانع. وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً»(١) فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أن يُناوله إياه. وقال عثمان: ما مسستُ ذَكَري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ. وقصةَ حَمِيِّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ في هذا المعنى، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدّبْرُ حين استُشْهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع.

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية، لأنهم المباشرون لأرباب هـذه الأحوال. وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومة في فن الفقه. فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيـارية في الأصـل بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النظر والوفاء بالعهد في التبرعات. ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «لا يَمنَعَنَّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»(٢). وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛ كحديث(٣) الأشعريين إذ أرملوا، وقوله: «من كان له فضل ظهرٍ فلْيَعُد به على من لا ظهر له» الحديث بطوله(٤)! وقوله: «مَن ذا الذي تألَّى على الله لا يفعلِ الخير»؟(٥) وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطَر من دَينه(٦). وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح ﴿ولا يأْتَلِ أُولُو الفضلِ مِنكم﴾ [النور: ٢٢] الآية! وبذلك عمل عمـر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: والله لَيُمَرّنَّ به

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٢٦).
(٢) حديث البخاري في كتاب المظالم.
(٣) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم.
(٤) جزء من حديث تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٥٤).
(٥) رواه مسلم باختلاف في اللفظ.
(٦) حديث طويل في مسلم.

ولو على بطنك. إلى كثير من هذا الباب. وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتَى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: مَن أنت؟ فقالت أخت بشرٍ الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها. هذا معنى الحكاية دون لفظها. وقد حكى مطرِّفٌ عن مالك في هذا المعنى أنه قال: كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتى به الناس، يعني العوام، ويقول: لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما[1] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم. هذا كلامه. وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير. والله أعلم.

(١) أي بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً ولكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ.

الطرف الثاني
فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه
والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى:

المفتي قائمٌ[١] في الأمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث «إن العلماءَ ورَثةُ الأنبياء، وأن الأنبياءَ لم يُورثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم»[٢]. وفي الصحيح[٣]: «بَينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشرِبتُ حتى إنّي لأَرَى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بنَ الخطاب. قالوا: فما أوَّلته يا رسول الله؟ قال: العلم» وهو في معنى الميراث. وبعث النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿إنَّما أنتَ نذير﴾ [هود: ١٢] وقال في العلماء: ﴿فلولا نَفَر مِن كل فِرْقةٍ منهم طائفةٌ لِيتفَقَّهوا في الدين ولِيُنذِروا قَوْمَهم﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية! وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «ألاَ لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ»[٤]، وقال: «بَلغُوا عنى ولو آيةً»[٥]، وقال: «تَسْمَعُون ويُسمَعُ منكم، ويُسمعُ ممن

---

(١) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور: منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف. وبهذا التقرير يتضح كلامه، فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه، وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها.

(٢) تقدم.

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الأصحاب.

(٤) رواه البخاري في خطبته ﷺ بمنى.

(٥) رواه البخاري فيما يذكر عن بني إسرائيل ورواه أيضاً أحمد والترمذي.

يَسمعُ منكم»[١]. وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي.

والثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغاً. والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع[٢]. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجبٌ اتباعه والعملُ على وفقه ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى. وقد[٣] جاء في الحديث «أن مَن قَرأ القرآنَ فقد أدرجتِ النبُوَّةُ بين جَنْبَيْه»[٤].

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأمة بمنشور[٥] الخلافة كالنبي. ولذلك سمُّوا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿يا أيها الّذين آمَنوا أطِيعوا الله وأطِيعُوا الرسولَ وأولي الأمرِ مِنكم﴾ [النساء: ٥٩] والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية:

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور. ولا كلام فيه.

وأما بالفعل: فمن وجهين:

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، وهو حديث صحيح.

(٢) أي بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ.

(٣) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث.

(٤) روى هذه الجملة في الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه ابن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ (فإنما استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن الأنباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمرو بلفظ (فقد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٥) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ.

أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود[١] الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرّح به؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»[٢] وأشار بيديه. وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال: ذَبَحتُ قبل أن أرمي. فأومأ بيده قال: «لا حرج»[٣] وقال: «يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهل والفِتنُ ويكثر الهرج» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرّفها كأنه يريد القتل[٤]. وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت آية؟

فأشارت برأسها أي نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: «صل معنا[٥] هذينِ اليَومين» ثم صلّى، ثم قال له: «الوقتُ ما بين هذينِ»[٦] أو كما قال. وهو كثير[٧] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به، ومبعوثاً لذلك قصداً. وأصله[٨] قول الله تعالى: ﴿فلمَّا قضى زيدٌ مِنها وطراً زَوَّجْناكَها، لكي لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! وقال قبل ذلك: ﴿لقَدْ كان لكم في رسولِ اللهِ أسوةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] الآية! وقال في إبراهيم: ﴿قد كانت لكم أسوةٌ حَسَنَةٌ في إبراهيم﴾ [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة[٩]! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله؛ وشَرْعُ من

---

(١) أي في عرف المفتي والمستوفي، فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف.

(٢) في المصابيح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعني تمام ثلاثين وهذه هي التي يتمشى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة.

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الإيماء باليد بل كل الأجوبة بالقول وأخرج نحوه عن أبي داود كذلك وقد وردت رواية الإيماء باليد في البخاري في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(٤) أخرجه البخاري.

(٥) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والإفتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي. نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها. وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول.

(٦) تقدم.

(٧) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ فقال له. استعن بيمينك: وأومأ بيده إلى الخط. وقد يقال أيضاً أنها مركبة منهما. وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله.

(٨) أي الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ.

(٩) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد فعلاً في هذا =

قبلنا شرعٌ لنا[١]. وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألاَ أَخْبَرْتيهِ أني أقبّلُ وأنا صَائمٌ»[٢]؟ وقال: «صَلُّوا كما رأيتُموني أصَلي»[٣] «وخُذُوا عني مَنَاسِكَكم»[٤] وحديث[٥] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبٌ مَنابه لزم من ذلك أن أفعاله محلٌ للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقاً[٦]، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مبثوثٌ في طباع[٧] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسي به. ومتى وجدت التأسي بمن هذا شأنه مفقوداً في بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأسٍ آخر. وقد ظهر ذلك[٨] في زمان رسول الله ﷺ في محلين.

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة

= المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال، وبيانه في المسألة السادسة من السنة.

(١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بابراهيم، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٢) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية. ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه الخ) أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها.

(٣) متفق عليه.

(٤) رواه مسلم.

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله ﷺ وتجد كثيراً منها في باب الحج، لا سيما حديث عبيد بن جريج في الحج، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود.

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد.

(٧) وهي يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟

(٨) أي ترك التأسي لتأس آخر.

الأصنام إلى عبادة الله، فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسي بالآباء؛ كقوله: ﴿وإذا قِيل لهُم اتَّبِعوا ما أنزلَ الله قالوا بل نَتَّبِعُ ما وجدنا عليهِ آباءنا﴾ [لقمان: ٢١] وما أشبهه من الآيات، وقالوا: ﴿أَجَعلَ الآلهةَ إلهاً واحداً؟ إنَّ هذا لشَيْءٌ عُجاب!﴾ [صٓ: ٥] ثم كـرر عليهم التحذير من ذلك، فكانوا عاكفين على ما عليه آبـاؤهم، إلى أن نوصبـوا بالحـرب وهم راضون بذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا بـه التأسي بـأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه. فقال تعالى: ﴿مِلَّة أبيكُم إبراهيمَ﴾ [الحج: ٧٨] فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آبائهم عندهم، وبين لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها. فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعوا به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة. وبذلك جاء في القرآن بعد قوله: ﴿ثمّ أوْحَينا إليك أنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً﴾ [النحل: ١٢٣] وقوله[١]: ﴿أُدْعُ إلى سبيل رَبكَ بالحكمَةِ والموعِظَةِ الحسَنة﴾ [النحل: ١٢٥] فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها. وأيضاً فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله ﷺ، فصدّق الفعلُ بالنسبة إليهم. فكان ذلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسي به[٢] فانقـادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه. فربما أمَرهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم، فتوجهوا إلى ما يَفعل، ترجيحاً له على ما يقول. وقضيتُه عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعدما أمرهم، حتى قال لأم سلمة[٣]: «أمَا تَرَيْنَ أنّ قومَكِ أمرتُهم فلا يأتمرون؟» فقالت: اذبحْ واحلِقْ. ففعـل النبي ﷺ، فاتَّبَعُـوه. ونهاهم عن الـوصال فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل. فقال: «إني أبيتُ عند ربي يُـطْعِمُني ويَسْقيني»[٤]. ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ

---

(١) لعل الواو زائدة.

(٢) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلاً على قوله (وما لم يقصد الخ). نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم، كمسـألة الـوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به.

(٣) هو جزء من حديث عمرة الحديبية ـ رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود.

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٨).

المتعمّقون تعمُّقهم»[١] وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائماً، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[٢]. وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب. وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر. والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال؛ بخلاف غيره، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم، ولمّا لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن[٣] معتبراً في الأفعال ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان. فحق[٤] على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار: فراجع إلى الفعل، لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه. وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى. وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر[٥] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه. ومن أخذ بالرخصة[٦] في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).

(٢) عن أبي سعيد قال: أتى رسول الله ﷺ على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة، ونبي الله ﷺ على بغلة له فقال: «اشربوا أيها الناس!» قال فأبوا. قال: «إني لست مثلكم، إني أيسركم إني راكب» فأبوا فثنى رسول الله ﷺ فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يريد أن يشرب. رواه أحمد.

(٣) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة.

(٤) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر.

(٥) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر.

(٦) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه. وقوله (المراتب الثلاث) أي التغيير باليد واللسان والقلب.

بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما. وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمراتبُ الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتاب المصنفة فيه.

المسألة الثالثة:

تنبني على ما قبلها. وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف[1] لمقتضى العلم. وهذا وإن كان الأصوليون قد نبّهوا عليه وبينوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله فيمكن[2] جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها.

وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح.

وكذلك إقراره؛ لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبه بالتأثير فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[3] قلبي.

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

وأما على التفصيل فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يَعني فإن كان صامتاً عما لا يَعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة. وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة. وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر. ومثلها النواهي: فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان،

---

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي، ما لم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة.

(٢) أي فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى.

(٣) وهو كمال الإيمان أو عدمه.

أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحش وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدي بقوله ويقتدي بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رجالٌ صَدقُوا ما عاهَدوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقال في ضده: ﴿ومِنهم مَن عاهَدَ الله لئن آتانا مِن فضله لنَصدّقنّ﴾ - إلى قوله: ﴿وبما كانُوا يَكْذِبون﴾ [التوبة: ٧٥ - ٧٧] فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿يا أيُّها الذينَ آمَنوا اتَّقوا الله وكونُوا معَ الصَّادقين﴾[1] [التوبة: ١١٩] وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وإن خالف كذَب. فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذلك سيدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام، حتى أنكر على من قال: يُحلُّ الله لرسوله ما شاء. وحين سأله الرجل عن أمر فقال: «إني أفعله» فقال له: إنك لستَ مِثلَنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. غضب ﷺ وقال: «واللهِ إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم لله وأعلمكم بما أتَّقي»[2] وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿قد افترَيْنا على اللهِ كذباً إن عدنا[3] في مِلَّتِكم بعدَ إذ نجَّانا الله مِنها﴾ [الأعراف: ٨٩] وقوله: ﴿وما أريدُ أن أخالِفكم إلى[4] ما أنهاكم عنه﴾ [هود: ٨٨] فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا. وقد قالوا في عصمة[5] الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله. وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة،

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية، كما هو أحد التفاسير وقال الألوسي إنه المناسب، أي فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم. وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم. إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور، وهو مطابقة نسبة الخير للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء.

(٢) رواه مسلم.

(٣) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فإذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله.

(٤) يقال (خالفني فلان إلى كذا) إذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أي إذا سمعتم نصحي وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي فإني لا أفعله وأستبد بـه دونكم لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم. وقد يقال أن الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها. إلا أن يقال أنها تفيده بضميمتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله (إن عدنا في ملتكم).

(٥) أي في دليلها.

بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً بالله من ذلك ـ لكان ذلك أولى منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع. فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى[١] عن الرِّبا قال: «وأولُ رِباً أضعُه رِبا العبَّاسِ بنِ عبدِ المطلبِ»[٢] وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال: «وأولُ دَمٍ أضعُه دَمُنا، دمُ ربيعة بن الحارث»[٣] وقال حين شُفِع له في حدِّ السرقة: «والذي نفسي بيدِه لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها»[٤] وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام الله سواء.

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، فقال الله تعالى: ﴿أتأمرون الناسَ بالبر وتنسوْنَ أنفُسكم﴾ [البقرة: ٤٤] الآية! وقال: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون؟ كبر مقتاً عندَ اللهِ أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف: ٢و٣]. عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون بن مهران يقول: «إن القاصّ المتكلمَ ينتظر المقت[٥]؛ والمستمع ينتظر الرحمة» قلت: أرأيتَ قول الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لِمَ تَقُولونَ ما لا تَفْعلون﴾ [الصف: ٢] الآية! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما.

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل، وقد مر أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة. فكذلك هنا[٦]، ومثله الانتصاب للفتوى. ومن الذي يوجد

---

(١) في خطبة حجة الوداع المشهورة.

(٢) تقدم (ج ٤ ـ ص ٤١).

(٣) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة، وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود عين علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له، ونسب الدم إليه لأنه ولي الدم.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة عن عائشة.

(٥) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم.

(٦) أي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الإئتمار والإنتهاء، حتى =

لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة. نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب. وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً.

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر، لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي. فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطرد[١] إن حصل. وذلك أنه إن كان موافقاً قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه. وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا. فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم. وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[٢] دون ما خالف. فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله. وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل. هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي. فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذّب الفعل القول؛ لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ما تقول ويُقتدَى ... بالرأي منك وينفعُ التعليمُ

= يكون قدوة وينتفع به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل.

(١) أي بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول).

(٢) أي فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان، لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل. وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي.

لا تَنـهَ عن خُلُق وتأتيَ مثله عارٌ عليك ـ إذا فعلت ـ عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء.

فصل

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه، أوْ لا؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم؛ فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي. هذا هو المطرد والغالب؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلي بحال. وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر: فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه، وغير العدل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها، فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟ يجري[2] ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول. وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرىء للذمة، والإلزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

المسألة الرابعة:

المفتي البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهبَ الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن

---

(١) أي هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا.

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ أم هي شرط شرعي لا لزام المستفتي الأخذ بأقواله.

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف. وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً، وقالوا إنه لا يقول به عاقل. بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير. وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى بعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ.

ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً[١] فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد[٢] عليه الصلاة والسلام التبتل، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس في الصلاة: «أفتّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[٣]، وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفرين»[٤]، وقال: «سَدّدوا، وقارِبوا، واغْـدُوا ورُوحُوا وشيءٌ مِن الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا»[٥]، وقال: «عليكم من العملِ ما تُطِيقون؛ فإنَّ الله لا يَمَلُّ حتى تَملُّوا»، وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللهِ ما دام عليه صاحِبُه وإن قَلَّ»[٦]، ورد عليهم الوصال. وكثير من هذا.

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق: أما في طرف التشديد فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العنَت والحرَج بُغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مُهلك. والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً.

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأمّ الكتاب. ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام

---

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث.

(٢) أي على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٤) رواه البخاري في صلاة الجماعة.

(٥) رواه البخاري في كتاب الإيمان.

(٦) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة.

عرف ذلك. وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بـالخلاف الـوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى[١] الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة. وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة. وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط: لا على مطلق التخفيف، وإلا لـزم ارتفاع مـطلق التكليف من حيث هو حـرج ومخالف للهـوى، ولا على مطلق التشديد. فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذرَه، فإنه مزلّة قدم على وضوح الأمر فيه.

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص. ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفي ما لعله يُقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه، كما كان رسول الله ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة، فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنـه في مواضـع؛ كنهيه عن الـوصال، ومـراجعته لعمرو بن العاص[٢] في سرد الصوم. وقد قال تعالى: ﴿واعلَموا أنّ فِيكُم رَسولَ الله، لو يُطِيعكم في كَثِير مِن الأمر لعنتُّم﴾ [الحجرات: ٧]. وأمر بحل الحبـل[٣] الممدود بين السرايتين، وأنكر[٤] على الحوْلاءِ بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل، وربما تركُ العمل[٥] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. ولهذا ـ والله أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.

---

(١) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.

(٢) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه.

(٣) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٤) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد).

(٥) كقيام رمضان جماعة في المسجد.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلِّد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين. وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المُعرِق في القياس إلا يُفارقُ السنة. فإن كان ثمّ رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع. والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله. والله أعلم.

الطرف الثالث

فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

المسألة الأولى:

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة[١]؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿واتَّقُوا الله ويُعلِّمُكُم الله﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه[٢] كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو. أي إن الله يعلمكم على كل حال، فاتقوه. فكأن الثاني سبب في الأول، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل. والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر. وهي:

المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن[٣] في الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري! وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء. ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له دُلَّني في هذه

---

(١) أي سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط. وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا، الخ ما سيبينه في المسألة الثانية.

(٢) يفهمونها على حد ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى، لأنه مبني على أن جملة ﴿ويعلمكم﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل، حتى قالوا لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض. فالأولى طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة.

(٣) أي حصوله من العقلاء.

المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ لَعُدَّ من زمرة المجانين. فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة. والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه. فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد. فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول. وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال. أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله. وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة. وقد مر[١] في ذلك تقريرٌ حسن في هذا الكتاب فلا نعيده.

المسألة الثالثة:

حيث يتعين الترجيح فله طريقان: «أحدهما» عام «والآخر» خاص.

فأما العام: فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه. وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدُّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجحين. وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه. فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها.

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً. ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً. وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط[٢] إلى نمط آخر مخالف له. وهذا ليس من شأن العلماء. وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برآء[٣] من ذلك النمط لا يليق بهم.

---

(١) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها.

(٢) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح).

(٣) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم، الخ ما تقدم.

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين[1] العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويُظهر محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً؛ فإن الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينا نحن نتتبع المحاسن[2] صرنا نتتبع القبائح؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غَض من جانب صاحبه غض صاحبُه من جانبه، فكأنّ المرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبب في ذلك، كما في الحديث: «إنّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَّ الرجلِ والدَيه» قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه؟ قال: «يسُبُّ أبا الرجلِ فيسُبُّ أباه، ويَسبُّ أُمَّه فيسُبُّ أمّه»[3] فهذا من ذلك. وقد منع الله أشياء من الجائزات[4] لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لا تقُولوا رَاعِنا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿ولا تسُبُّوا الذِين يدْعون مِن دُونِ الله﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية. وأشباه ذلك.

والرابع: أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب. وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿ولا تكُونُوا كالـذِين تفَرّقُوا واختلفُوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] الآية! وقال: ﴿إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً لستَ مِنهم في شَيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد مر تقرير هذا المعنى قبل. فكلُّ ما أدّى إلى هذا ممنوع. فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع. ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب ـ وإن لم يصحح سنده ـ أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ مأكلةُ عيالي، ونملة على لساني قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مجحفة! قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان إمدح ولا تفضِّل. قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني. فإن صح هذا

---

(١) أي يثيره.

(٢) أي لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه.

(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٦٠).

(٤) أي فما بالك بالممنوعات؟

الخبر وإلا فمعناه صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً. والعوائد شاهدة بذلك.

والخامس: أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم، فيكون ذلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجّة. قال الغزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء[2] ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة. ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل.

هذا ما قال. وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية.

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: «والذي اصطفى موسى على البشر» أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضِلوا بينَ الأنبِياءِ»[3] أو «لا تفضلوني على موسى»[4] مع أن النبي ﷺ جاء بالتفضيل[5] أيضاً: فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم. قال وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى، فنهى عن التفضيل المؤدي إلى نقص الحقوق. قال عياض: وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به

---

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام. فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة، كما سيمثل له في كلام الغزالي.

(٢) من قولهم (أدلى فلان في فلان) أي قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده.

(٣) روى مسلم «لا تفضلوا بين أنبياء الله، فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله ـ إلى أن قال ـ: فإذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ».

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي بلفظ «لا تخيروني» وسيأتي للمؤلف قريباً.

(٥) أي التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى، فهو راجع للروايتين.

أمته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[1] في النفس لهم بحكم الضجر والمراء، فكان نهيه عن المماراة في ذلك كما نهى عنه في القرآن[2] وغير ذلك. هذا ما قال: وهو حق، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء، فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿تلك الرسلُ فضلنا بعضهمْ على بعضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] الآية! فبين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى: ﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعضٍ آتينا داودَ زَبوراً﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هذا كثير «لما سئل من أكرمُ الناس؟ فقال: أتقاهم فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسف، نبيُّ الله ابن نبيٍّ الله ابن نبيٍّ الله، ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[3] وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا. فأوحى الله إليه: بلى، عبدنا خضِر»[4] وفي رواية «أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا. فعتب الله عليه، إذا لم يردَّ العلم إليه. قال له: بلى لي عبدٌ بمجمعِ البحرين هو أعلم منك» الحديث[5] واستبَّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود، فقال المسلم: والذي اصطفى محمداً على العالمين، في قسم يقسم به. فقال اليهوي: والذي اصطفى موسى على العالمين! إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى؛ فإن الناس يَصعقون فأكون أولَ من يفيق؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش. فلا أدري أكان فيمن صَعق

(١) معطوف على (ذكر) أي ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به.

(٢) ولا تجادلوا أهل الكتاب.

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين.

(٤) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي، وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر).

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي، ولا منافاة بين الروايتين، ففي الأولى أيضاً لم يرد العلم إلى الله تعالى.

فأفاق أو كان ممن استثنى الله»[١] وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[٢]! فهذا[٣] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح. وقال: «كمل من الرجال كثيرٌ، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران. وإن فضل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام»[٤] وقال للذي قال له يا خير البرية!: «ذاك ابراهيم»[٥] وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»[٦] وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[٧] من الحديثين. وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[٨] وقال عمر[٩]: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان. وقال عثمان[١٠] للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[١١] فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك. وقال: «خيرُ دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة. وفي كلٍّ دور الأنصار خيرٌ»[١٢] وقال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم

(١و٢) تقدما آنفاً.

(٣) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح. فإذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه، كما في الأحاديث الأخرى. ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده.

(٤) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء.

(٥) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٦) في الجامع الصغير «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة» وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذي عن أبي سعيد.

(٧) أي في كل منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم. فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف.

(٨) في البخاري بلفظ «خير الناس».

(٩) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذي وأبي داود. وأيضاً فمثله لا يقع من عمر.

(١٠) أخرجه البخاري والترمذي.

(١١) أي من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا لله، أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً.

(١٢) رواه البخاري في فضائل الأنصار.

أُبيٌّ بن كعب. ولكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجرّح»[١] وقال عبد الرحمن بن يزيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدْي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودلاًّ بالنبي ﷺ من ابن أُمِّ عبد[٢]. ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا! قال أجلسوني! قال: إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما، يقول ذلك ثلاث مرات، والتمسوا العلم عند أربعة رهط. عند عُويمِر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبد الله بن مسعود. وعند عبد الله بن سلام. الحديث!

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»[٣] وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمروا بذلك دواوينهم، وسودوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه، أو كالترجمة، وفيه ما فيه

---

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر، وأشدهم حياء عثمان، وأفضلهم علي، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر، أشبه عيسى عليه السلام في ورعه»، فقال عمر رضي الله عنه: أتعرف ذلك له؟ قال: «نعم فاعرفوه له» ـ ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه «أرأف أمتي الخ».

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضاً عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتهم (أرحم) بدل أرأف وقال الترمذي: حسن صحيح، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه، بل رجح وضعه اهـ.

وقال ابن حجر في الفتح: هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولاً وأوله (أرحم) وإسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اهـ.

(٢) وهو عبد الله بن مسعود.

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير.

مما أشير إلى بعضه، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمَّ على القرى، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذلك إلى شرذمة من الجهال فنظموا فيه ونَثَرُوا وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غيرِ وجهها، وهو خروج عن الحق. وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلوا بينَ الأنبياء» وما قال الناسُ فيه. فإياكَ والدخول في هذه المضايق، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة. وهي:

المسألة الرابعة:

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين؛ أحدهما: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام، حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك «وهو القسم الثاني» وإن كان في أهل العدالة مبرزاً، لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه من أن مَن هذا حاله موعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب. ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم! ﴿إنما يخشى الله من عبادِهِ العلماءُ﴾ [فاطر: ٢٨] بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

والثاني[١]: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك

---

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه.

المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً. ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها. فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما ـ أعني فيما عدا شروط العدالة ـ فالأرجح المطابقة في النواهي. فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهياً عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك والآخر مثابر على أن لا يخالف[1] مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه.

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمتثل بفعل واحد وهو الكف، فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة. وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

الثالث: النقل، فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتُكُم عن شيءٍ فانتهوا وإذا أمرتُكم بأمر فأْتوا منه ما استطعتم»[2] فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتَّم في المناهي من غير مَثْنوِيَّة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة. وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة:

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين:

---

(١) أي بقدر ما في قدرته، كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها الخ).

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ١٦٣).

أحدهما: أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم[١] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالك. «والثاني» ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني فعلى ضربين؛ أحدهما: أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً، كأوامر الحكام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم؛ من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك؛ أو[٢] يتعين بالقرائن قصده إليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة «والآخر» أن لا يتعين فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول: لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي وقعه عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلا ذلك، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا، من غير زيادة، أو يزيد عليه تنويه المقتدى به في الفعل أحسن[٣] المحامل مع احتماله في نفسه، فيبنى في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى[٤] الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي وخلع النعلين في الصلاة، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[٥] وما أشبه ذلك.

---

(١) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته.

(٢) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثاني فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط.

(٣) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه.

(٤) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الأول؟ قلنا: أن محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتمله في نفسه) في الثاني وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه، لأنها متعينة للتعبد، فاتضح كلامه.

(٥) كصلاة التراويح جماعة في المسجد.

وأما الثاني[(١)] قد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[(٢)] انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[(٣)] قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدي لا يتعين، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي، وذلك مهمل في الأمور الشرعية، إذ لا ترجيح إلا بمرجح.

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من[(٤)] ثبتت عصمته.

لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم ـ وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه ـ مطلوب بلا شك، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ [الحجرات: ١٢] الآية! وقوله: ﴿لَوْلا إذ سمِعْتُموه ظنَّ المؤمنون والمؤمناتُ بأنفسِهِم خيْراً﴾ [النور: ١٢] الآية! بل أُمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم ـ كما أُمر[(٥)] باعتقاد ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿وقالوا هذا إفكٌ مبين﴾ [النور: ١٢] وقوله: ﴿لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ [النور: ١٦] إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

---

(١) وهو زيادة نية التعبد.

(٢) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه.

(٣) أي وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي.

(٤) أي كما هو الفرض في هذا القسم.

(٥) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي (لولا)، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى. فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا هذا إفك مبين. وفي الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أي تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم). وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به). ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم (هذا إفك مبين) و(هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه. واستشكل بأن هذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة لما خفي عليه ﷺ ولما سألها فقال: «إن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه الخ»، وأجيب بأجوبة واختار الألوسي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين. فراجعه.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا ينبني عليها حكم.

ومثاله كما إذا فعل المقتدي به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين، فيحمله هذا المقتدي على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلف بالنسبة إلى المقتدي به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علماً أو ظناً لما أُمر به مطلقاً، بل يقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق، فلا يستلزم المطابقة. وإذا ثبت هذا فالاقتداء بناءً على هذا التحسين بناءٌ على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر[1] حصل لذلك المقتدى به، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً، وإياه قصد المقتدي باقتدائه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[2].

والثالث[3]: أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك. هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن. والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين؛ أحدهما: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية. بخلاف تحسين الظن، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أو لا. والثاني: أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد. وقوله (على ما عند المقتدى به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم.

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله. ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء): ويلزمه أيضاً التناقض، لصح؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني.

ضرورة[١]لا انفكاك للمكلف عنه، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه. وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به: فإذا جاءه خاطره الاحتمال الأحسنِ قوَّاه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعَّفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان.

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوي الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره. والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثلُه غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[٢] متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته. فمثل هذا له في هذه الدار حالان: «حال دنيوي» به يقيم معاشه ويتناول ما منَّ الله به عليه من حظوظ نفسه، «وحال أخروي» به يقيم أمر آخرته، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر. وأما الأول فهو مثار الاحتمال: فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه. فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه فالمقتدِي به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدي به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد

(١) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل.

(٢) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدي به ممن دل الدليل على عصمته، كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ، كعمل أهل المدينة؛ فالفعل المقتدي فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات. وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة.

المقتدَى به نيلَ ما أبيح له من حظه، فلا يصادف قصد المقتدي محلاً، بـل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به، كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدي به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذلك، فأخَذ هذا المقتدِي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً، كـان هذا المقتـدِي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين. فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته[١]، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به، فيقول المقتـدي: حسن الظن بـه يقتضي أنه يتصدق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخروي، فيجيء[٢] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأتُ دَعوتِي شفاعةً لأُمتي يومَ القيامة»[٣] فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[٤] بدعوتـه التي أُعطيهَا في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا. فإذا بنينا على ما تقدم[٥] فلقائل أن يقول إن ما قاله غير متعين.

«لأنه» كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه، لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيح له، ويتعين ذلك في أمور؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء، وكراهيته للضب وأشباه ذلك. وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له، وهو منقول كثيراً.

---

(١) أي لا لفقر مثلاً.

(٢) أي يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به، حتى يتم له الاستنباط.

(٣) «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً» أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي.

(٤) أي فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي.

(٥) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لحظه هذا البعض، فنقول: إن ما قاله الخ.

ووجه ثان[١]: وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدَّين وغَلَبة الرجال وشماتة الأعداء والهمّ وأن يرد إلى أرذل العمر، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل. ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[٢] على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿وقالَ نوحٌ: ربِّ لا تَذَرْ على الأرض من الكافرين دَيّاراً﴾ [نوح: ٢٦] حسبما نقله المفسرون، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة. فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة ألبتة. فلا دليل في الحديث على ما قال هذا العالم.

وأمر ثالث[٣]: وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل[٤] لكُنَّا نقول ذلك القولَ في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أولاً؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً، وليس كذلك عند العلماء؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً[٥] بالدنيا إلا ما بيّن أنه راجع إلى الدنيا، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونُه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به[٦]. وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل. وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة. فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت[٧]، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه.

---

(١) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها.

(٢) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى.

(٣) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة.

(٤) أي المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بني عليه الإيثار في أمور الآخرة.

(٥) أي متعيناً لها غير محتمل.

(٦) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروي وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير. وقوله (وذلك خلاف الخ) في قوة الاستثنائية القائلة: وذلك باطل.

(٧) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتد به شرعاً).

مع أن الحديث ـ كما تقدم ـ يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه: «لكلّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[١] فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المُؤْثِر، وهنا ليس كذلك.

والقسم الثاني: إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[٢] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك. وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك، بالقرائن الدالة على ذلك، فهو موضع احتمال:

فللمانع: أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[٣] قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله[٤] فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكي عن بعض السلف أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية» يعني أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعله فعله ساهياً. وعن إياس بن معاوية: «لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْه يصدُقْكَ». وقد ذمّ الله تعالى الذين قالوا[٥]: ﴿إنَّا وجدنا آباءَنا على أمة﴾ [الزخرف: ٢٣] الآية! وفي الحديث من قول المُرْتاب: «سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته». فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

---

(١) لفظ حديث البخاري «لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبىء دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة» وفي مسلم ست روايات عن أبي هريرة في معنى رواية البخاري وفيه روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف: إحداهما «لكل نبي دعوة دعا بها في أمته» والأخرى «دعاها لأمته» وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه، فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً. يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما تقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٢) أي لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً. وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله.

(٣) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً.

(٤) إلا بقرائن قد لا تصدق. كما هو موضوع كلامه.

(٥) أي الذين قلدوا من ليس أهلاً. وفي الحديث لفظ (الناس) أي مطلق الناس الذين لا يقلدون، فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية.

وللمجيز: أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام. وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ فالاقتداءُ بفعله كذلك. وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز[١]؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: وأراه كان يتحَرَّاه. فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم. فقد يلوح من هنا أن مالكاً يَعتمِدُ هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدَى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليلٌ[٢] على عدم السهو والغفلة. وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيّنت قصد المقتدي به، وجهة فعله. فصح الاقتداء.

والقسم الثالث: هو أن لا يتعين فعل المقتدي به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل. فإن قلنا في القسم الثاني بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى. وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال؛ فإن قرائن التحري للفعل موجودة، فهي دليل يتمسك به في الصحة[٣]. وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين. فالصواب ـ والحالة هذه ـ منع الإقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها. ويتمكن قول من قال: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يَصْدقك» ونحوه.

---

(١) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض: لعل قول مالك يرجع إليه، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام. وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له. وقال الداودي: لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه. قال الأبي: فالحاصل أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وعضده بما أشار إليه الباجي. هذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد، فإنه روي عن ابن مسعود أنه «كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رأيته يفطر يوم الجمعة» وعن ابن عمر «ما رأيته مفطراً يوم الجمعة قط» ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه» وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه الخ» من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف، يراجع الزرقاني على الموطأ.

(٢) خبر قوله (وتحريه).

(٣) أي في القسم الثاني.

المسألة السادسة:

قد تقدم أن لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقَلَّدَه أو إلى مجتهد آخر. ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[1] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفاً، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث، فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله. فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء: كصاحب الحال الأول. وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال؛ فإن كان صاحب[2] حال وهو ممن يستفتي فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه. فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله. وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغو غاية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة. فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة. فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من طلبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟! وأيضاً فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسَّر على غيرهم، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع

---

(١) أي التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك.

(٢) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة.

مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل، عن الغايات؟!

فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فعما قريب ينقطعون[١]، والمطلوب الدوام. ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون، فإن الله لَنْ يَمَلّ حتى تملوا»[٢] وقال: «أحَبُّ العملِ إلى اللهِ ما داومَ عليهِ صاحبُه وإن قل»[٣] وأمر[٤] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: «إنّ الله يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كله»[٥] وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[٦] خوفاً من الانقطاع وقال: ﴿واعْلَمُوا أنَّ فيكم رسولَ اللهِ لَوْ يُطِيعكم في كثير من الأمر لعنتمْ﴾ [الحجرات: ٧] ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا. فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع. فإذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل. وهذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتيَ في المسائل فيحتمل تفصيلاً: وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال، أوْ لا. فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله؛ فإن نُطْقَه في أحكام أحوانه من جملة أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل. وإن كان الثاني ساغ ذلك لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

المسألة السابعة:

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس: ربما وردتْ عليَّ المسألة تمنعُني من الطعام والشراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك. قال: فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالكٌ معصوم.

---

(١) كما في حديث الترمذي الصحيح «إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة» والشرة: النشاط والرغبة.

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).

(٣) بقية الحديث السابق. أخرجه في التيسير عن الستة.

(٤) كما في حديث البخاري «سددوا وقاربوا الخ».

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب.

(٦) كما في حديث أبي داود «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ».

وقال: إني لأُفَكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن.

وقال: ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها ليالي.

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرفْ حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له في ذلك، فبكى، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم. وكان إذا جلس نكّس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً ولا شمالاً. فإذا سئل عن مسألة تغير لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة. وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصة في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم: لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

وقال: ما شيءٌ أشدُّ عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه. ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذ يُفتون فيها. وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم. قال: ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم ومعوّل الإسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا. وأما (حلال) و(حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق﴾ [يونس: ٥٩] الآية! لأن الحلال ما حلَّله الله ورسوله، والحرام ما حرماه.

قال موسى بن داود. ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أحسن» من مالك؛ وربما سمعته يقول: ليس نُبتلى بهذا الأمر، ليس هذا ببلدنا. وكان يقول للرجل يسأله، اذهب حتى أنظر في أمرك. قال الراوي فقلت إن الفقه من باله[1] وما رفعه الله إلا بالتقوى.

---

(١) أي معروف عنده، ولكنه لورعه يريد التثبت. وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه.

وسأل رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. قال: ومن يعلمها؟ قال: مَن علَّمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدري ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها، ولكن تعود. فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! فقال: ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبد الله تركت خلفيَ من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن. وسأله آخر فلم يجبه، فقال له يا أبا عبد الله أجبني! فقال ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلصك. وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا أدري. وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس. وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم «لا أدري» أصيبت مقاتِله. ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورّث العالم جلساءَه قول «لاأدري» وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري. قال عمر بن يزيد فقلت لمالك في ذلك، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلِّي أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك، فبكى وقال: مالكٌ والله أقوى من الليث. أو نحو هذا. وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة. وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي: لا أدري.

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجمع كل ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكاً. فمكثنا نجمع ذلك، وكتبنا في قنداق ووجّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدري. فقال المغيرة يا قوم لا والله ما رفعَ الله هذا الرجل إلا بالتقوى. من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لا أدري.؟

والروايات عنه في «لا أدري» و«لا أحسن» كثيرة؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك «لا أدري» لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له: إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدري فمن يدري؟ قال ويحك! أعرفتني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر، وقال هذا ابن عمر يقول: «لا أدري» فمن أنا؟ وإنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة.

وهذا يضمحل عن قليل. وقال مرة أخرى: قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء

فلم يجب فيها، وقال ابن الزبير لا أدري، وابن عمر لا أدري وسئل مالك عن مسألة فقال: لا أدري. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير. وكان السائل ذا قدر، فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة. ليس في العلم شيء خفيف. أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥] فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة. قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله» ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: «لا أدري إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين» لفعلنا. وقال له ابن القاسم: ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: منك. فقال مالك: ما أعلمها فكيف يعلمونها بي؟ وقال ابن وهب قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها. قال الفروي فقلت له؟ لم؟ قال: ليس عليها العمل. وقال رجل لمالك: إن الثوري حدثنا عنك في كذا. فقال: إني لأحَدث في كذا، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة. وقيل له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت؟ إني إذاً أحمق. وفي رواية: إني أريد أن أضلهم إذاً. ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها، وإن كنت أجزع الناس من السياط. ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته، وكان إذا قيل له: «ليس هذا الحديث عند غيرك» تركه. وإن قيل له: «هذا ما يحتج به أهل البدع» تركه. وقيل له: إن فلاناً يحدث بغرائب. فقال: من الغريب نفر. وكان إذا شك في الحديث طرحه كله. وقال: إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه. وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأمصار قال الله تعالى: ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول﴾ [الزمر: ١٧] الآية! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: لا أدري! إنما هو الرأي، وأنا أخطىء وأرجع، وكل ما أقول يكتب. وقال أشهب: ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال: لا تكتبها فإني لا أدري أثبتُ عليها أم لا. قال ابن وهب: سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل. قال: وسمعته عندما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول: حسبكم! من أكثر أخطأ. وكان يعيب كثرة ذلك. وقال: يتكلم كأنه جمل مغتلِم يقول هو كذا هو كذا يهدر في كل شيء، وسأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟ فقال مالك: سل عما يكون، ودع ما لا يكون. وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ فقال: لو سألت عما تنتفع به أجبتك.

وقيل له: إن قريشاً تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها، فقال إنما نتكلم فيما نرجو بركته. قال ابن القاسم: كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها. وقال لابن وهب: اتق هذا الإكثار وهذا السمع الذي لا يستقيم أن يُحدَّث به. فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدث به، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت. قال أشهب: رأيت في النوم قائلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله: «ما شاء الله لا قوة إلا بالله».

هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها، ولكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض.

المسألة الثامنة:

يسقط عن المستفتي[1] التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبين في موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى.

والثاني: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب. والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة.

---

(١) أي من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد.

فصل

ويتصور في هذا العمل أمران:

أحدهما: فقد[1] العلم به أصلاً، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه، فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به. وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها. وكتب الفروع أخص[2] بها من هذا الموضع.

المسألة التاسعة:

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[3] الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين.

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا

---

(١) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدري ما هو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة. وما يسقط عنه في الأول أصل العمل. وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته.

(٢) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط، بعد حصول العلم به.

(٣) أي قائمة مقامها. فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم، كما قال الآمدي في الأحكام، واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول. فالنص الآية التي استدل بها المؤلف. والإجماع السكوتي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فأما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والأضرار المطلوب رفعهما. فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض. هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي. فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام. ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك. وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال إنه حجة ملزمه كالأخذ بالإجماع وبقول الرسول عليه السلام. وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة.

لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [الأنبياء: ٧] والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق. فهم إذاً القائمون له مقام الشارع؛ وأقوالهم قائمة مقام الشارع.

وأيضاً فإنه إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل، إذ لا تكليف إلا بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غير مكلف به. فثبت أن قول المجتهد دليل العامي. والله أعلم.

* * *

ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران:

أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض.

والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الأول في التعارض والترجيح

المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد

فالنظر الأول

فيه مسائـل

بعد أن نقدم مقدمة لا بد من ذكرها. وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد[١] تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى:

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق. وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية. وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف. إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين. وهو صواب، فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض[٢]، كالعـام مع الخـاص، والمطلق مـع المقيد، وأشباه ذلك[٣].

---

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه.

(٢) ولا داعي إلى الترجيح. قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه. قـال في المحصول: (العمـل بكل منهمـا أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعاً اهـ شوكاني في الإرشاد.

(٣) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام «ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد» مع قوله: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد» فحملوا الأول على ما فيه حق لله، =

لكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة. وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن زاول الاجتهاد. وبالله التوفيق.

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثانية:

فإنه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف وتصير من المتشابهات. ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها[1] كما في تعارض القولين على المقلد، لأن نسبتهما إليه نسبة الدليلين إلى

= والثاني على ما فيه حق الأدمي، فكل عمل به في وجه، فلا تعارض ولا ترجيح. وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة.

(١) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر. فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج. أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة، فالنهي عن أكل الميتة واضح والإذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اهـ وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله (تعارض ـ عليها ـ الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها ـ على ذلك الترتيب ـ) فهو صحيح. لكن يرد عليه =

المجتهد. ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام، فيتعارضان. ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد، فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك. ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم. ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه. وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير[١] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. وهذا أمر مشاهد معلوم. وإذا كان كذلك فوجوه[٢] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه. وقد تقدم لهذا المعنى تقرير في أول[٣] كتاب

= أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وإن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله. وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما الخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول إليه.

(١) أي بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين، قد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها، فصارت ستة أنواع.

(٢) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة؟ أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى، فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؟ إلا أن يقال إنه يعني بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات الخ. ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ).

(٣) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به.

الاجتهاد. وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد(١) وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبني على(٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته(٣) مسألة العبد في مذهب مالك(٤) ومن خالفه، وأشباهها.

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام(٥) الأصوليين. وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعاً(٦) إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من الجمع(٧) وإبطال(٨) أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي:

---

(١) أي أقوى وأنسب.

(٢) لعل الصواب (فيبنى عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة.

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما، فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً. فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب. وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة.

(٤) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً. ولكل تفريعه.

(٥) أي حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع. ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بأعمال الدليلين.

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما، فلا تبقى معارضة مطلقاً. فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فإنه لم يصل إليه؛ وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية، فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الأعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً. فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني.

(٧) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة.

(٨) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً. أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً غايته أنه وجد لمقابلة ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً. وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له.

المسألة الثالثة:

فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصاً أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلي أو لا. وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم[١] تعارضاً وترجيحاً، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين[٢] أو قياسين أو علامتين[٣] على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[٤] فيه الجمع. ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: «إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال» فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصح إلا مع فرض[٥] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[٦] إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه[٧]

---

(١) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة.

(٢) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين. وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعي وغيره.

(٣) أي كما صنع هو في تعارض العلامتين. وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط.

(٤) أي مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك، كما يذكره في الأمر الثاني.

(٥) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم.

(٦) هذا على رأي. والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة. إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني.

(٧) أي من تطريق الغلط والوهم الخ، ما أشار إليه.

فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل. «والأمر الثاني الحكم عليهما معاً بالأعمال»(١) ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذه الأعمال «تارة» يرد على محل التعارض، كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه. «وتارة» يخص(٢) أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام(٣).

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل(٤) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمماً. فهو بين أن يترك مقتضى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول(٥) من قال بذلك. أو معارضة ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] لقوله: ﴿وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ [البقرة: ١٤٤] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة. فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله

---

(١) راجع كتب الأصول، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة.

(٢) أي فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي. وسيأتي له تمثيله بالميل في التيمم.

(٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة. وكذا مثل الولاية العامة، الخ ما قال. فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

(٤) احتاج له لأن المراد بالجزئي النوعي. وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية.

(٥) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سيقال في القبلة. والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها.

الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك[١] جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله، لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه. وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه، وليس الكلي بموجود في الخارج لا في الجزئي، فهو الحامل[٢] له، حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي، فهذا إذاً متضمن لِه: فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كلية للزم ترجيح ذلك الغير على الكلي، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك. وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات[٣] الشاملة لهذه الجزئيات، فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله.

والصورة الرابعة[٤]: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد. وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة. وكذلك الجزئيان[٥] إذا دخلا تحت كلي واحد وكان

---

(١) أي فيصلي بلا وضوء ولا تيمم، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك. وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها، فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي.

(٢) أي الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض.

(٣) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد. وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين، فيرجح كلي الضروريات على كل الحاجيات مثلاً، وهكذا.

(٤) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع حديث «قراءة الإمام قراءة المأموم». فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلاً من الدليلين على خلاف في طريق الاعمال. ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني. أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما، وهو حديث جابر قال ﷺ: «من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام» وعلى كل حال فقد أعملهما معاً.

(٥) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران، لأنهما مثلهما في ذلك، كما قال (وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار الخ).

موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مر منها[١] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين. وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[٢] «وصف» يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها. «ووصف» يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، على لأنه شيء عظيم مهدي من ملك عظيم.

فالأول: له وجهان:

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم﴾ [الحديد: ٢٠]. الآية[٣] فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها. وقوله تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ [آل عمران: ١٨٥] فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة. وقوله تعالى: ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين﴾ ـ إلى قوله: ﴿ذلك متاع الحياة الدنيا﴾ [آل عمران: ١٤٠]. وقال: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ [الكهف: ٤٦] إلى غير ذلك من

(١) أي كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه.

(٢) وإنما كان هذان الوصفان كليين لأنهما في معنى: «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم» «وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع» وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضي) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين. وسيأتي به بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذاً متضادان).

(٣) أي إلى قوله والأولاد. وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله في الوجه الثاني.

الآيات. وكذلك الأحاديث في هذا المعنى، كقوله: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء»(١) وهي كثيرة جداً. وعلى هذا المنول نسج الزهاد ما نقل عنهم(٢) من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إنما مثلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزلْناه من السَّماءِ فاختلطَ بهِ نباتُ الأرض﴾ ـ إلى قوله: ﴿كأنْ لَم تَغْنَ بالأمْس﴾ [يونس: ٢٤] وقوله: ﴿إنما هذهِ الحياةُ الدُّنيا متاعٌ﴾(٣) [غافر: ٣٩] وقوله: ﴿لا يَغُرَّنَّكَ تقلُّبُ الذين كفرُوا في البلادِ. مَتاعٌ قليل﴾ [آل عمران: ١٩٦] الآية! وقوله: ﴿إنما مَثَلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزلناه من السماء فاختلطَ به نباتُ الأرضِ فأصبحَ هشيماً تذْرُوه الرِّياحُ﴾ [يونس: ٢٤] وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال، وبذلك تصير كأن لم تكن. والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «مَا لي وللدُّنيا»؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»(٤) وهو حادي الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أفلَمْ يَنْظروا إلى السماءِ فوقَهم كيف بَنيناها وزيَّنَّاها وما لها من فُروج﴾ إلى ﴿كذلك الخروج﴾ [ق: ٦ ـ ١١] وقوله: ﴿أمَّنْ جعلَ الأرض قراراً وجعَلَ خِلالها أنهاراً﴾ [النمل: ٦١] الآية! وقوله: ﴿يا أيُّها الناسُ إن كنتمْ في رَيبٍ من البَعْثِ فإنَّا

(١) أخرجه الترمذي وصححه.

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (الأول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل أي العبادة الخالصة. فهذه هي الدنيا الممدوحة (والثاني) المقابل له على الطرف الأقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة، كالتلذذ بالمعاصي والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة، حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث والخدم من الغلمان والجواري والمواشي والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إلى العلم والعمل.

(٣) في سورة غافر.

(٤) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخلت على رسول الله ﷺ وقد نام على رمال حصير وقد أثر في جنبه، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا لك وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه؟! فقال: «ما لي وللدنيا؟ ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها» أخرجه الترمذي وصححه.

خلقْناكم من تُرابٍ ثمّ من نُطْفةٍ﴾ [الحج: ٥] الآية! وقوله: ﴿قُل لِمنِ الأرضُ ومن فِيها إن كنتمْ تعلَمون؟ سيَقُولون للهِ﴾ [المؤمنون: ٧٤] إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها منن ونعمٌ امتنّ الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم[1] وبثها فيهم، كقوله تعالى: ﴿الله الذي خلقَ السّمواتِ والأرضَ وأنزلَ منَ السماءِ ماءً فأخرَج بهِ منَ الثمراتِ رزقاً لكم﴾ - إلى قوله: ﴿وإن تعدُّوا نعمةَ اللهِ لا تُحصوها﴾ [ابراهيم: ٣٢، ٣٤][2] وقوله: ﴿الذي جعلَ لكمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناءً وأنزلَ من السماءِ ماءً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية! وقوله: ﴿هُو الذي أنزلَ من السماءِ ماءً لكم منهُ شرابٌ ومنه شجرٌ﴾ [النحل: ١٠] - إلى قوله: ﴿وإن تعدُّوا نِعمة الله لا تُحْصُوها﴾ وفيها: ﴿والله جعلَ لكم ممّا خلقَ ظِلالاً وجعل لكم من الجبالِ أكْناناً﴾ [النحل: ٨١] الآية! وفي أول السورة: ﴿والأنعامَ خلقهـا لكم فيها دفْءٌ ومَنافعُ ومنها تأكلون﴾ [النحل: ٥] ثم قال: ﴿ولكم فِيها جَمالٌ حينَ تُريحون وحين تسْرَحُون﴾ [النحل: ٦] ثم قال: ﴿والخيْل والبغالَ والحَميرَ لِتركبوها وزِينة﴾ [النحل: ٨] فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله: ﴿إنما الحياةُ الدُّنيا لعِبٌ ولهوٌ وزينةٌ﴾ [الحديد: ٢٠] إلى غير ذلك، بل حين عرّف بنعيم الآخرة امتنّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿في سدْرٍ مخضُودٍ وطلْحٍ منْضُودٍ، وظلٍّ ممدودٍ﴾ [الواقعة: ٣٠] وهو قوله: ﴿والله جعل لكم ممّا خلقَ ظِلالاً﴾ [النحل: ٨١] وقال: ﴿ولهم فيها أزواجٌ مُطَهّرَةٌ﴾ [النساء: ٥٧]، وقال: ﴿والله جعل لكمْ من أنفُسكم أزواجاً﴾ [النحل: ٧٢]. وهو كثير، حتى إنه قال في الجنة: ﴿فيها أنهارٌ من ماءٍ غيرِ آسنٍ﴾ [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة، وقال: ﴿والله أنزل من السماءِ ماءً فأحيا به الأرضَ بعدَ موْتها﴾ إلى أن قال: ﴿وأوحى ربُّك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً﴾ إلى قوله: ﴿فيه شفاء للناس﴾ [النحل: ٦٥ - ٦٩] وهو كثير أيضاً. فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام، تخليصاً لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات. وقال تعالى: ﴿مَن عَمِلَ صالِحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مُؤمنٌ فلنُحْيينَّهُ حياةً طيِّبة﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الدنيا[3] ﴿ولنَجْزِينّهُمْ أجْرَهُم﴾

---

(١) أي ويمثل قوله تعالى: ﴿كلوا من رزق ربكم﴾.

(٢) في سورة إبراهيم.

(٣) هو رأي بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذلك مشاهد معروف، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة، لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة.

[النحل: ٩٧] يعني في الآخرة. وقال حين امتن بالنعم. ﴿انظروا إلى ثمرِهِ إذا أثمرَ وينْعِه﴾ [الأنعام: ٩٩] ﴿كُلوا منْ رِزْقِ رَبِّكم واشكُروا له بَلْدةً طيِّبةً وربٌّ غفُورٌ﴾ [سبإ: ١٥] وقال في بعضها: ﴿ولتَبْتغوا من فضْلِه﴾ [النحل: ١٤] فعدّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدّ حب الإيمان وبغض الكفر فضلاً.

والدلائل أكثر من الاستقصاء.

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً. والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني، لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أن الآخرة حق. فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق، وهذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفنى، لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه، وهو لا يفنى وإن فني منها ما يظهر للحس، وذلك المعنى ينتقل إلى[1] الآخرة فتكون هنالك نعيماً. فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت[2] عنواناً عليه ـ كجعل اللفظ دليلاً على المعنى ـ باقٍ وإن فني العنوان. وذلك ضدُّ كونها منقضية بإطلاق. فالوصفان إذاً متضادان. والشريعة منزهة عن التضاد، مبرأة عن الاختلاف، فلزم من ذلك أن[3] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات، ومآلاً للشهوات، انتظاماً في سلك البهائم، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لُب، ولعب بلا جِد، وباطلٌ بلا حق، لأن صاحب هذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً؛ من غير زائد، ثم يزول عن قريب، فلا يبقى منه شيء. فذلك كأضغاث الأحلام، فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به، ولذلك

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول.

(٢) أي هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه.

(٣) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر.

صارت أعمالهم ﴿كسرابٍ بقيعةٍ يَحْسُبُه الظمآنُ ماءً حتى إذا جاءَهُ لم يَجِدْهُ شيئاً﴾ [النور: ٣٩] وفي الآية الأخرى: ﴿وقَدِمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناهُ هباءً منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣].

والثاني: نظرٌ غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه. فإذا نظر إليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها، فانتدَبَ إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذلك القشرُ محشوًّا لُبًّا، بل صار القشر نفسه لبًّا؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها، والبرهانُ[1] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل، فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ في هذه الوجوه إلا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم. ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿أفحسِبتم أنما خلقناكم عبثاً؟﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً﴾ [صۤ: ٢٧]، وقولـه: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقْناهما إلا بالحقِّ﴾ [الأنبياء: ١٦] ﴿أو لم يتفكرُوا في أنفُسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحقّ﴾ [الروم: ٨] إلى غير ذلك. ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر[2] معتبرةً مُثبتة، حتى قيل: ﴿فلهم أجرٌ غير ممنون﴾ [التين: ٦][3] ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحيينهُ حياة طيبة﴾ [النحل: ٩٧][4].

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة؛ وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة. فذمها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بـإطلاق لا يستقيم. والأخـذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة؛ وضده هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب. والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود، بل

---

(١) تشبيه للتقريب.

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر).

(٣) أي غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال.

(٤) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية (ولنجزينهم الخ).

يسمى سفهاً وكسلاً وتبذيراً. ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة[١] شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها. فربما سمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش لله من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنه وكرمه.

فتأمل هذا الفصل؛ فإن فيه رفعَ شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها. وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً. وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه. وإن أمال إلى إيثار الآجلة فإنفاقه[٢] في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد، فهو أفضل من الفقر. والله الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء[٣] الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه، وأيضاً فإن ثم أحكاماً أخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان. وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح.

---

(١) أي حالة التبذير بوضعها في غير موضعها.

(٢) لعله (بإنفاقه).

(٣) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها.

النظر الثاني
في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل
وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر
والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل

المسألة الأولى:

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم. وأعني بالعالم المجتهد؛ وغير العالم المقلد. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم. فهذه أربعة أقسام:

الأول: سؤال العالم وذلك في المشروع[1] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسؤول على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[2].

والثاني: سؤال المتعلم لمثله. وذلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثالث: سؤال العالم للمتعلم. وهو على وجوه كذلك، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[3] على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

---

(١) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه. بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع.

(٢) أي مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك.

(٣) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل، فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهكذا.

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم. وهو يرجع إلى طلب علم[١] ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق[٢] إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض[٣] معتبر شرعاً، وإلا فالاعتراف بالعجز.

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل. فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيناً[٤] عليه في نازلة واقعة[٥] أو في أمر فيه نص[٦] شرعي بالنسبة إلى المتعلم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يبني عليه عمل شرعي، وأشباه ذلك. وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه. أو المسألة اجتهادية[٧] لا نص فيها للشارع. وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[٨] عقله الجواب. أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

المسألة الثانية:

الإكثار من الأسئلة مذموم.

---

(١) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني.

(٢) عبر بذلك دون مطلوب شرعاً، لأنه قد لا يكون كذلك، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة. أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازماً شرعاً، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ).

(٣) أي كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(٤) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي.

(٥) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة. كذا قال البيهقي، ثم روي عن معاذ: (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه).

(٦) أي وإن لم يقع بالفعل.

(٧) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل؟ كما كان مالك يفعل، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة: لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده.

(٨) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي اهـ شرح التحرير. وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخف، والإجابة بحسبه؛ كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط. وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسببين قبله.

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح. من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء[١] إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] الآية! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية! فقال رجل: يا رسول الله أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ ثلاثاً، وفي كل ذلك يعرض. وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم. فذروني ما تركتكم»[٢] وفي مثل هذا[٣] نزلت: ﴿لا تسألوا عن أشياء﴾ [المائدة: ١٠١] الآية! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[٤] فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[٥].

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة[٦] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهن في القرآن: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عن اليَتامى﴾ [البقرة: ٢٢٠] ﴿يَسْأَلُونَكَ عن الشَّهْرِ الحرام﴾ [البقرة: ٢١٧] ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم. يعني أن هذا كان الغالب[٧] عليهم. وفي الحديث:

---

(١) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها. وكل يسوء، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعي، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعي أوسع من هذا.

(٢) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح.

(٣) قيل نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام. وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حيثما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل» إلى آخر الحديث الآتي. ولذلك قال: (وفي مثله) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها.

(٤) هذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال. ومثله ما يأتي عن الربيع. وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة.

(٥) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلاف.

(٦) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه.

(٧) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الهلال الخ؟) وسؤال حذافة (من أبي؟)

«إنَّ أعظمَ المُسلمين في المسلِمينَ جُرْماً مَن سأل عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أجلِ مَسألتِه»[١] وقال: «ذَرُوني ما تركتُكم؛ فإنما هلَكَ من قَبْلكم بكثرةِ سؤالِهم واختلافهم على أنبيائهم»[٢] وقام يوماً[٣] وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاماً، ثم قال: «مَن أحَبَّ أن يَسأل عن شيءٍ فليَسألْ عنه! فوالله لا تَسألوني عن شيءٍ إلاَّ أخبَرتكم به ما دُمت في مقامي هذا» قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك، وأكثر رسولُ الله ﷺ أن يقول: «سلوني!» فقام عبدُ الله بنُ حذافة السهمي فقال: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حُذافة» فلمّا أكثر أن يقول «سلوني» بَرَكَ عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول الله رَضينا بالله رَبًّا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك وقال أولاً «والذي نفسي بيده لقد عرضت علي الجنة والنار آنفاً في عُرض هذا الحائط وأنا أصلي فلم أر كاليوم في الخير والشر» وظاهر هذا المساق يقتضي أنه إنما قال: «سلوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك[٤] ورد في الآية قوله: ﴿إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١].

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيثم: يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله إلى عالمه ولا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ [صٓ: ٨٦] الخ. وعن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام: «نهى عن الأغلوطات»[٥] فسره الأوزاعي فقال يعني صعاب المسائل. وذكرت المسائل عند معاوية فقال أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال: وددت أن حظي من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عنى شيء ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم. وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»[٦]

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٤٩، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف.

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ١٦٣).

(٣) رواه الشيخان.

(٤) أي بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة.

(٥) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية. وإسناده حسن.

(٦) روى البخاري «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

وسئل مالك عن حديث: «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»[١] قال أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها، وقال الله تعالى: ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر. أحرج بالله على كل امرىء سأل عن شيء لم يكن[٢] فإن الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته فقل له ودل عليه وما لم تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء وقال الأوزاعي: إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط. وعن الحسن قال: إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله. وقال الشعبي: والله لقد بغض هؤلاء القوم إليَّ المسجد حتى لهو أبغض إلي من كناسة داري. قلت: من هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون وقال ما كلمة أبغض إلي من «أرأيت» وقال أيضاً لداود: ألا أحفظ عني ثلاثاً إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك[٣] أرأيت، فإن الله قال في كتابه: ﴿أرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ [الفرقان: ٤٣] حتى فرغ من الآية، والثانية إذا سُئلت عن مسألة فلا تقِسْ[٤] شيئاً بشيء، فربما حرّمت حلالاً أو حللت حراماً والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغاليط.

والآثار كثيرة.

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم. وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه. وكانوا

---

(١) رواه الشيخان.

(٢) يريد الإفتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله «فإن الله قد بين ما هو كائن».

(٣) أي فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري، حتى لا تكون متبعاً للهوى. هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتي عاماً في السائل والمجيب. ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه؟ أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم؛ ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن، كقوله «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده. حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون السائل غير أهل لذلك.

(٤) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه.

يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم. ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال: نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء. فكان يُعجبنا أن يجيءَ الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع. ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس إلى النبي ﷺ. فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها. ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال: «أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا»[١] وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات ـ وقد قام على مالك ـ وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون قل له فإن كان كذا، فأقول له، فضاق علي يوماً فقال لي: هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي. وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، فقالت لها: أحرورية أنت؟ إنكاراً عليها السؤال عن مثل هذا. وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم مالا شرب ولا أكل، ولا شهق ولا استهل، ومثل ذلك بطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هذا من إخوان الكهان»[٢] وقال[٣] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم فقال: هي السنة يا ابن أخي. وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع.

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين. كسؤال عبد الله بن حذافة من أبي؟ وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدُو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً. ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ الآية فإنما أجيب[٤] بما فيه من منافع الدين.

---

(١) «هذا جبريل أراد أن تعلموا» وهو ختام الحديث الطويل الذي سأل فيه جبريل رسول الله ﷺ عن الإسلام والإيمان رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) من نوع أسئلة الإعتراض، مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية. وسيشير إليه بعد.

(٤) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام.

والثاني: أن يسأل بعدما بلغ من العلم حاجته، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] قاض بظاهره أنه للأبد، لإطلاقه. ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هذا ـ والله أعلم ـ خاص[١] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»[٢] وقوله: «وسكت عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[٣].

والرابع:[٤] أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها. كما جاء في النهي عن الاغلوطات.

والخامس: أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة.

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق[٥] وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ [صٓ: ٨٦] ولما سأل الرجل[٦] يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا. الحديث.

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي ولذلك قال سعيد: أعراقي أنت؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالماً بالسنة أيجادل عنها؟ قال لا[٧] ولكن يخبر بالسنة. فإن قبلت منه وإلا سكت.

---

(١) هذا متعين. وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد.

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ١٦٣).

(٣) تقدم (ج ٤ ـ ص ١٨٤).

(٤) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث، فالاغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم.

(٥) أي التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها.

(٦) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر. والحديث أخرجه مالك. راجع التيسير في كتاب الطهارة.

(٧) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين. عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية: بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل.

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه﴾ [آل عمران: ٧] الآية! وعن عمر بن عبد العزيز. من جعل دينه عرضاً[١] للخصومات أسرع التنقل. ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة.

والتاسع: السؤال عما شجر بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماءٌ كفَّ الله عنها يدي. فلا أحب أن يلطخ بها لساني.

والعاشر: سؤال التعنُّت[٢] والإفحام وطلب الغلبة في الخصام. وفي القرآن في ذم نحو هذا ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهي ألد الخصام﴾ [البقرة: ٢٠٤] وقال: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف: ٥٨] وفي الحديث: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»[٣].

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها. وليس النهي فيها واحداً بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد. وعلى جملة[٤] منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء «إن المِراءَ في القرآن كُفرٌ»[٥] وقال تعالى: ﴿وإذا رأيتَ الذين يخوضون في آياتِنا فأعرض عنهم﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية! وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث. فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة:

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المعترَض فيه مما يفهم أو لا يفهم.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشتراطه عليه أن

---

(١) لعل الأصل (غرضاً) من الغين المعجمة، أي هدفاً ومرمى، أما بالعين فالذي يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين.

(٢) أي يسأل ليعنت المسؤول ويقهره، لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات، وبذلك يغاير الرابع.

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة.

(٤) يقع على خمسة منها.

(٥) تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٤١).

لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً، فكان ما قصه الله تعالى من قوله: ﴿هذا فِراقُ بيني وبينِك﴾ [الكهف: ٧٨] وقول[١] محمد عليه الصلاة والسلام «يَرحَم الله موسى لو صَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»[٢] وإن كان إنما تكلم بلسان العلم، فإن الخروج عن الشرط يوجب[٣] الخروج عن المشروط. وروي في الأخبار أن الملائكة لما قالوا: ﴿أتَجْعَلُ فيها مَن يفسد فيها ويَسْفِكُ الدِّماء﴾؟ [البقرة: ٣٠] الآية! فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله: ﴿أنا خير منه خَلَقْتَني من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف: ١٢] فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين، لاعتراضه على الحكيم الخبير: وهو دليل في مسألتنا وقصة[٤] أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضاً حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار، كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده»[٥] فاعترض في ذلك بعض[٦] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[٧] لهم شيئاً. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته[٨] ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً مَعينا»[٩] وفي الحديث «أنه طُبخ لرسول الله ﷺ قِدر فيها لحم فقال ناولني ذراعاً! قال الراوي فناولته ذراعاً، فقال ناولني ذراعاً فناولته ذراعاً، فقال ناولني ذراعاً! فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع؟ فقال: والذي نفسي بيده لو سكت لأعطيت ذراعاً ما دعوت»[١٠] وحديث علي قال: دخل عليّ

---

(١) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ «رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما».

(٣) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الإعتراض.

(٤) أي قولهم (أتتخذنا هزوا؟) فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة، فهو اعتراض على الكبراء.

(٥) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ «هلموا أكتب لكم الخ».

(٦) هو عمر رضي الله عنه، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، إلى آخر الحديث.

(٧) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة.

(٨) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري.

(٩) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة.

(١٠) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشربه ﷺ. وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدارمي والترمذي عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف ـ وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان.

رسول الله ﷺ وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله ﷺ وهو يقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلا»[١] وحديث: «يا أيها الناس اتهموا[٢] الرأي فإنا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع[٣] أن نرد أمر رسول الله ﷺ لرددناه»[٤] ولما وفد على رسول الله ﷺ حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك؟ قال: حزن قال بل أنت سهل. قال لا أغيِّر إسماً سماني به أبي قال سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم[٥] والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ، ولا سيما عند الصوفية، فإنه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال. ومن ذلك حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائماً، فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى. فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك أجر شهر فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة. فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[٦] في جوابه ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

(١) رواه النسائي ومسلم ورواه البخاري مختصراً ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) إلا في رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ.

(٢) أي فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به.

(٣) أي وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط.

(٤) رواه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٥) أخرجه البخاري وأبو داود.

(٦) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فإن كان كذا..) بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم.

المسألة الرابعة:

الاعتراض على الظواهر غير مسموع.

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص[١] أو يندر، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة[٢]، وهذا نادر أو معدوم. فإذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان العرب، فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد إذاً. فلا يصح الاعتراض عليه، لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل، فيؤدي إلى القول بضعف جميع[٣] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجهٌ رابع[٤]. وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم. ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» بل ما ذكره السوفسطائية في جَحْدِ العلوم منه يتبين لك أن منشأها

---

(١) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص.

(٢) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد.

(٣) أي حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي حيث قلنا بوجود قليل من النصوص.

(٤) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية، فهو باطل.

تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أصحاب البقرة إذا تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى. وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: «أحجُّنا هـذا لعامِنـا أو للأبد؟»[١] وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذمّوا بذلك وأمر النبي[٢] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجهٌ خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[٣] المتفق عليها، كقوله تعالى: ﴿قل لمنِ الأرض ومن فيها إنْ كنتم تَعلمون؟ سيقولون لله. قل فأنَّى تسْحَرون﴾؟ [المؤمنون: ٨٤] فاحتج عليهم بإقـرارهم بأن ذلـك لله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء، وقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خَلَق السّمواتِ والأرض وسخّر الشمس والقمر لَيقولنَّ الله فأنّى يؤفكون﴾؟ [العنكبوت: ٦١] يعني كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله، بعد ما أقروا[٤]، فيدعون لله شريكاً، وقال تعالى: ﴿خلق السمواتِ والأرض بالحقِّ يكوِّرُ الليل على النهارِ﴾ ـ إلى قوله: ﴿ذلكمُ الله ربكم لهُ الملكُ لا إله إلا هو فأنى تصرَفون﴾؟ [الزمر: ٥، ٦] وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول. ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك. فدل على أنه ليس مما يعترض عليه.

---

(١) «ألعامنا هذا أم للأبد؟» جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النبي ﷺ.

(٢) أي بقوله في الحديث المشهور «فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم».

(٣) أي فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكيب.

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئاً من مخلوقاته نجوماً أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله (لا إله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهيـة والعبادة فقـوله (فيدعون لله شريكاً) أي في استحقاق العبادة.

وإلى هذا[١] فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنياً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية، لبناء كثير منها على أمور عادية، كقوله: ﴿ضربَ لكم مَثلاً من أنفسِكم هل لكم ممّا ملكت أيمانُكم من شركاء﴾ [الروم: ٢٨] الآية! وقوله: ﴿أَلَهُم أرجُلٌ يَمشون بها﴾؟ [الأعراف: ١٩٥] وأشباه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة، هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً. وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد مر فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها. ومر أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات. وهي خاصة[٢] هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله. فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدل دليل على الخروج[٣] عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان. والله المستعان.

المسألة الخامسة:

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر. فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه. إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات[٤]، ضرورية كانت أو

---

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد.

(٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر. رحمه الله رحمة واسعة.

(٣) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه.

(٤) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها. =

نظرية، عقلية أو سمعية. وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه؛ فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك. وهكذا إن كان عقلياً، ففرض المناظرة هنا لا يفيد؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده، فلا يحتاج إلى غيره فيها؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة. وأيضاً فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

وهنا أمثلة كثيرة؛ كمشاورة[١] رسول الله ﷺ السَّعْدَيْنِ[٢] في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما. وهكذا مشاورته[٣] وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل الله الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية. ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه[٤] عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص

= وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها، حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا إذا جزم بها بخلاف الفروع فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم الله فيها.

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين، وليست خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه: إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه. وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه.

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة قال: «حتى استأمر السعود: هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود» فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. وقد تقدم (ج ١ - ص ٣٢٥).

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة فقال. أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وأما علي فقال لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك. وسأل بريرة أيضاً. أما كلمات سيدنا علي فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان. وقد أخرج في التيسير حديث الإفك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود.

(٤) حيث قال، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» الحديث. فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. فإن قلت أفلا يعد ما وقع =

الشرعي المقتضى لخلافه. وسألوه[١] في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ.

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها[٢] لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة، إلا من باب الاحتياط. وإذا فرض محتاطاً فذلك إنما يقع إذا بني عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه. وعند ذلك يلزمه أحد أمرين: «إما السكوت» اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبين؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق. «وإما الاستعانة» بمن يثق به، وهو المناظر المستعين. فلا يخلو أن يكون موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا فيه، أو لا.

فإن كان موافقاً له صح إسناده إليه واستعانته به، لأنه إنما يبقى له تحقيق[٣] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها. فإن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم عند نزول قوله: ﴿الذين آمنوا ولم يلبِسُوا إيمانَهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢]، وعند نزول قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ [النساء: ٩٥] الآية! حتى نزل: ﴿غير أولي الضرر﴾ [النساء: ٩٥] وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام: «من نوقش الحساب عذِّب»[٤] واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى: ﴿فسوف يحاسب[٥] حساباً يسيراً﴾ [الإنشقاق: ٨] وأشباه ذلك.

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين، لأنهم إنما

= من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر. فالجواب أن هذا داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته.

(١) أي بلسان عمر فشدد النكير عليهم، كما في كتب السير. وفي السيرة الحلبية توسع وبسط في الموضوع.

(٢) أي الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها. وقوله: (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أي في إثبات المسألة. أو معناه لم يحتج في مثله أي في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط).

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية، من كتاب وسنة أو قياس الخ.

(٤) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٠).

(٥) حتى قال لها: «ذلك العرض».

سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم. ولا عليك من إطلاق[١] لفظ «المناظر»، فإنه مجرد اصطلاح لا ينبني عليه حكم. كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[٢]، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس، فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشداً، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة. وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿إذ قال لأبيه وقومه. ما تعبدون* قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين﴾ [الشعراء: ٧٠، ٧١] فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود، بقوله: ﴿هل يسمعونكم إذ تدعون* أو ينفعونكم أو يضرون﴾ [الشعراء: ٧٢، ٧٣] فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء. ومثله قوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] الآية! وقوله تعالى: ﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء﴾؟ [الروم: ٤٠] وقوله: ﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع؟ أمن لا يهدِّي إلا أن يهدي﴾! [يونس: ٣٥] الآية! وقوله: ﴿ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها﴾؟ [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها، فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته، فكان أبلغ[٣] في المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[٤] بالدليل كقوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برْهانكم﴾ [الأنبياء: ٢٤] ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً؟ قل آلله آذن لكم أم على الله تفترون﴾؟ [يونس: ٥٩] ﴿من يدع مع الله إلّهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] الآية! وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

---

(١) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هذا اصطلاح آخر.

(٢) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة.

(٣) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين.

(٤) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم. أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم. يعني وهم عاجزون عنه. فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي ففي الجزئي المبني عليه أولى. فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[1] عليه فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه، كالأرز، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك. فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريِّ النافي للقياس لأنه بانٍ على نفي القياس جملة. وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه. وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس، لبنائهما المسألة على خلاف[2] ما يبنى عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب، فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحة الإجماع، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته، فقد تكفل العلماء بهذه الوظيفة[3] غير أن فيها أصلاً يرجع إليه، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[4] وهنا تمامه بحول الله وهي:

---

(١) أي فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق.

(٢) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس. فالمالكية يقولون أن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة. وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أي مجموع الأمرين، فالطعام الربوي ما يقتات ويدخر. فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح، والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن، كما ذكره في البحر.

(٣) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فنا خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة.

(٤) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا.

المسألة السادسة:

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: «هذا مسكر، وكل[1] خمر أو وكل مسكر حرام» فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها فلا نكير[2] على الجملة، لأنها محل الاختلاف. وقد يخالف في أن كل مسكر خمر، فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون[3] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر. وإذ ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه. وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فإذا صارت منازعاً فيها. فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع. وهو خلاف ما تأصل.

والجواب أن ما تقدم صحيح، وهذا الإشكال غير وارد. وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا. فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال. وقد مر هذا. وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً. ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق. فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل. وعلى ذلك دل قوله تعالى: ﴿فإن تنازَعتم في شيء فرُدُّوهُ إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] الآية! لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار، فإن الله تعالى قال: ﴿قُل لِمنِ الأرض ومن فيها إن كنتم تعْلمون﴾ ـ إلى قوله: ﴿قل فأنَّى تُسْحَرون﴾ [المؤمنون: ٨٤] فقرّرهم بما به أقروا، واحتج بما عرفوا، حتى قيل لهم: ﴿فأنَّى تُسْحَرون﴾ [المؤمنون:

---

(١) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام.

(٢) أي فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة.

(٣) أي فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب.

٨٤] أي فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به، فادعيتم مع الله إلهاً غيره؟ وقال تعالى: ﴿إذ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمعُ ولا يُبصِرُ ولا يُغني عنك شيئاً﴾؟ [مريم: ٤٢] وهذا من المعروف عندهم، إذ كانوا يَنحِتون بأيديهم ما يعبدون. وفي موضع آخر: ﴿أتعبُدون ما تَنحِتون﴾؟ [الصافات: ٩٥] وقال تعالى: ﴿قال إبراهيم فإنَّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ [البقرة: ٢٥٨] قال له ذلك بعدما ذكر له قوله ﴿ربيَ الذي يُحيي ويميتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة. وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه. وقال تعالى: ﴿إنَّ مَثَل عيسى عِندَ اللهِ كمثَل آدمَ﴾ [آل عمران: ٥٩] الآية! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم. وقال تعالى: ﴿يا أهلَ الكِتابِ لِمَ تُحاجُّونَ في إبراهيم وما أُنزِلَت التوراة والإنجيل إلا من بعدِه﴾؟ [آل عمران: ٦٥] وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني. وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتى فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى. وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: ﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الأنعام: ٩١] قال تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ [الأنعام: ٩١] الآية. فحصل إفحامه بما هو به عالم. وتأمل حديث[1] صلح الحديبية ففيه إشارة إلى هذا المعنى. فإنه لما أمر علياً أن يكتب «بسم الله الرحمن الرحيم» قالوا: ما نعرف «بسم الله الرحمن الرحيم» ولكن أكتب ما نعرف: «باسمك اللهم» فقال: اكتب «من محمد رسول الله» قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة، فلزم أن تكون مسلّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قِطع النزاع ورفع الشغب. وإذا كان كذلك فقول القائل «هذا مسكر وكل مسكر خمر» إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما

(١) أخرجه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود.

جاء في النص «أن كل خمر حرام» وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها. وفي كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى، فإن سؤال السائل. هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟ وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط. فمن هنا لا ينبغي أن يؤتي بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه، ولا مظنة للنزاع فيه. إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الإشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح. لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي. إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمِّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك. فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مُسكر خمر، وكلُّ خمرٍ حرامٌ»[1] قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ. قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول أن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً. وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا[2] وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها. ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة. وذلك أنا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام

---

(١) رواه مسلم والدارقطني.

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة.

التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث[١] وتقسيم، فإذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كلُّ سفرجلٍ مطعوم وكل مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق.

هذا ما قاله المازري. وهو صحيح في الجملة. وفيه من[٢] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية. وفيه[٣] أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً. ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلُّ خمرٍ حرام» مسلَّماً لأنه نص النبي ﷺ، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم؛ واعترَض القاعدة بعدم[٤] الإطّراد. وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين. وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لو كان فِيهما آلِهةٌ إلا الله لفسَدَتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] لأن «لو» لما سيقع[٥] لوقوع غيره، فلا استثناء لها[٦] في كلام العرب قصداً. وهو معنى تفسير سيبويه. ونظيرها[٧] «إنْ» لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب،

---

(١) أي عن الصفات اللاحقة للبر، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمارة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح. وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات. والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلاً فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال.

(٢) أي حيث قال: (فالشافعي الخ).

(٣) أي حيث قال: (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً).

(٤) أي القائلة: لا تصح النتيجة الخ.

(٥) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره).

(٦) أي فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقبض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي.

(٧) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثني فيه نقيض التالي لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم. واستعمال «إن» لما يستثني فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم.

والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب. فلا احتيـاج إلى ضوابط المنـطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هذا المعنى ـ والله أعلم ـ أشار الباجي في أحكام الفصـول، حين ردّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج. وهو كلام مشكل الظاهر، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وقد تمّ ـ والحمدُ لله ـ الغرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها. وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها وُرَّادُها. فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَواردَها، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها، فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلَم والبَنان. على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة. فمن تَهدَّى إليها رجا بحول الله الوصولَ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه. وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير. والحمد لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى.

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب الموافقات

فهرس الجزء الرابع
من كتاب الموافقات وشرحه

فهرس الجزء الرابع
من كتاب الموافقات وشرحه

الموضوع **الصفحة**

الدليل الثاني السنة

القسم الخامس
كتاب الاجتهاد
وللنظر فيه ثلاثة أطراف

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران